

كتاب
الفوز الأصغر

تأليف
الشيخ الإمام أبي علي أحمد
ابن مسكويه

منشورات دار مكتبة الحياة
بيروت

DSO 55/2332/146

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY



Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/kitbalfawzalagh00ibnm

كتاب

الفوز الأصغر



Kitab

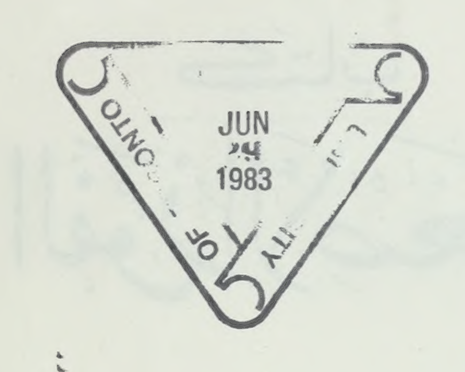
كتاب
الفوز الأصغر

تأليف

الشيخ الإمام أبي علي أحمد

ابن مسكويه

منشورات دار مكتبة الحياة
بيروت - لبنان





B
753
I473K5
1902

ايضاح

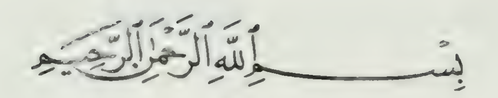
قال في كشف الظنون: الفوز الأصغر للشيخ ابي علي احمد بن محمد بن يعقوب بن مسكويه المتوفى سنة اربعمائة واحدى وعشرين. وذكر له (الفوز الأكبر) ايضا: وهو الكتاب الذي وعد باستئناف عمله في آخر كتابه (الفوز الأصغر). ويظهر من كلام صاحب الكشف ان المترجم قد انجز وعده.

وقال في ذكر مؤلفه المسمى تجارب الأمم وتعاقب الهمم في التاريخ: هو كتاب عظيم النفع ذيله ابو شجاع وزير المستظهر ومحمد ابن عبد الملك الهمذاني. وقد طبع قسم منه في البلاد الغربية.

وقال في (عيون الانباء في طبقات الاطباء) في ترجمته: هو فاضل في العلوم الحكمية متميز خبير بصناعة الطب جيد في اصولها وفروعها. وله من الكتب كتاب الأشربة وكتاب الطبيخ وكتاب تهذيب الاخلاق.

وكان هذا المترجم فيما ذكره بعض المؤرخين خازناً للملك عضد الدولة ابن بويه اثيراً (مقرَّباً) عنده وكان له مشاركة حسنة في العلوم الأدبية وعلوم الاوائل وهو من اجلاء فارس عاش زمناً طويلاً واجتمع به الرئيس ابن سينا وذكره في بعض كتبه. هـ

قال العلاَّمة المحقق الشيخ طاهر افندي الجزائري في برنامج ما اطلع عليه من الكتب الغربية: « الفوز الأصغر » بناه على اصول الفلاسفة الإلهيين وانتصر فيه للدين. فيه فصول مهمة واشارات بديعة. ونسق عبارته كالذي نحاه في كتابه « تهذيب الاخلاق وتطهير الأَعراق » وكلاهما مهمٌّ جدير بالطبع موافق للعصر. يقوِّي الاعتقاد وليس عليه في جلّ كلامه انتقاد.



وبه نستعين ونسأله الغوث

الحمد لله موجد الكون بغير استدلال. وفاطر الخلق بغير اختلال. وصلواته على نبيه المخصوص بالكمال. وعلى آله خير آل.

قد اشتمل هذا الكتاب على ثلاث مسائل. وهي تنقسم ثلاثين فصلاً. كل مسألة عشرة فصول.

المسألة الاولى
في اثبات الصانع

« ا » « الفصل الاول » في ان هذا المطلوب سهل جدا من وجه صعب جدا من وجه.

« ب » في اتفاق الاوائل على اثبات الصانع جل ذكره وانه لم يمتنع احد منهم عن ذلك.

« ج » في الاستدلال بالحركة وانها اظهر الأشياء واولاها بالدلالة على الصانع جلّ قدسه.

« د » في ان كل متحرك انما يتحرك من محرك غيره.

« هـ » في انه تعالى وتقدس واحد.

« و » في انه تعالى ليس بجسم.

« ز » في انه تعالى أزليٌّ.

« ح » في انه يُعرف بطريق السلب دون الإيجاب.

« ط » في ان وجود الأشياء كلها انما هي بالله عز وجل.

« ي » وهو العاشر في ان الله تعالى ابدع الأشياء لا من شيء.

المسألة الثانية

في النفس واحوالها وهي على عشرة فصول

« ا » « الاول » في اثبات النفس وانها ليست بجسم ولا عرض.

« ب » في ان النفس تدرك الموجودات كلها غائبها وحاضرها ومعقولها ومحسوسها.

« ج » في كيفية ادراك النفس المدركات المختلفة وهل ذلك منها باجزاء كثيرة ام بانحاء مختلفة ام هناك مدركات بعد المدركات.

« د » في الفرق بين الجهة التي تعقل بها النفس والجهة التي تحس بها والاشياء التي تشترك فيها وتتباين فيها.

« هـ »في ان النفس جوهر حيٌّ باقٍ لا يقبل الموت ولا الفناء وانها ليست الحياة بعينها بل انها تعطي الحياة كل ما توجد فيه.

« و » في اقتصاص مذاهب الحكماءِ والوجوه التي اثبتوا فيها ان النفس لا تبطل ولا تموت.

« ز » في ماهية النفس والحياة التي لها وما تلك الحياة التي لها وما الذي يحفظها عليها حتى تكون دائمة البقاء سرمدية.

« ح » في ان للنفس حالاً من الكمال تسمى سعادة واخرى من النقصان تسمى شقاوة.

« ظ »في تحصيل السعادة وذكرها والحض على السبيل اليها.

« ي » وهو العاشر في كيفية حال النفس بعد مفارقة البدن وما الذي يحصل لها بعد الموت.

المسأَلة الثالثة

في النبوّات وهي عشرة فصول

« ا » « الاول » في مراتب موجودات العالم واتصال بعضها ببعض.

« ب »في ان الانسان عالم صغير وقواه متصلة ذلك الاتصال.

«ج» في ارتقاء الحواس الخمس إلى القوة المشتركة منها ما فوقها.

«د» في كيفية الوحي.

«هـ» في ان العقل ملك مطاع بالطبع.

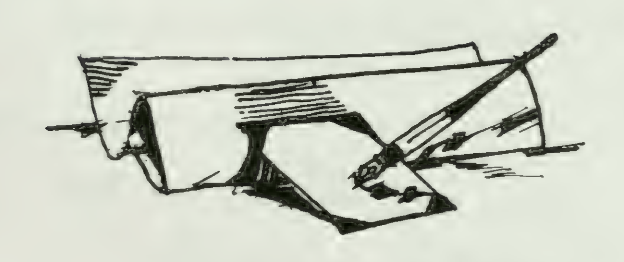
«و» في المنام الصادق وانه جزء من النبوة.

«ز» في الفرق بين النبوة والكهانة.

«ح» في الفرق بين النبي المرسل وغير المرسل

«ط» في اصناف الوحي.

«ي» وهو العاشر في الفرق بين النبي والمتنبي.



المسألة الاولى

في النفس وأصولها

الفصل الاول

في ان هذا المطلوب صعب جدا من وجه سهل جدا من وجه

وذلك ان مطلوبنا هذا من اصعب الأشياء وابعدها عن العادات واقصاها، وهو مع ذلك اظهر الاشياء واجلاها واوضحها وابينها ولكن بوجه دون وجه. اما ظهوره فمن قبل الحق نفسه لانه نيّر. واما غموضه فلأَجل ضعف عقولنا وعجزها وكلالها. وقد ضرب الحكيم لهذا مثلا فقال: «ان العقل يلحقه من الكلال إذا نظر إلى الحق الاول ما يلحق عيون الخفّاش إذا نظر إلى الشمس». ولذلك درج ابناء الحكمة إلى هذا المطلوب وراضهم بالرياضات وعالجهم بالعلاجات حتى امكنهم ان يلحظوه بنحو ما يستطيع المخلوق ان يلحظ إلى خالقه، ولا سبيل إلى هذا النظر إلا بهذا الوجه وهذه الطريقة من التدريج والارتياض. وقد ظن كثير من الناس ان الحكماء ستروا هذا الامر عن الناس وكتموه ضناً وبخلاً، وليس الامر كذلك، بل الصورة على ما ذكره الحكيم في المثل الذي ضربه. فلا بدَّ اذنْ على ما ذكر من الترقي فيه من اسفل إلى فوق والصبر على الدرجات التي بين الحضيض والذروة كما سنورده على

طريق الاجمال وعلى طريق الاشارة إلى الاصول.

واما السبب الذي من اجله لحقتنا هذه الآفة في عيون عقولنا من الغشاوة والضعف، فهو بيّن في المباحث الفلسفية ان الانسان آخر الموجودات، وان التركيبات تناهت اليه ووقفت عنده، وتكثرت الاغشية واللبوسات الهيولانية على جوهره النيّر، اعني العقل الذي به يدرك هذا المعنى البسيط، وذلك ان البسائط الأُول ابتدأت من الوحدة إلى الاختلاط والتكثر ولم يكن ذلك بلا نهاية إذ الامور التي تخرج إلى الفعل تكون ابدا متناهية، فلما بلغت الانسان تناهت ووقفت، ولما حصل الانسان آخر الموجودات صارت الأشياء التي هي في انفسها اوائل آخرة عنده. وقد ذكر الحكيم ذلك في كتابه المسمى «سمع الكيات»[1] إذ يقول: «ما هو اول عند الطبيعة فهو

---

(١) قال في كشف الظنون: (سمع الكيان من كتب الطبيعيات) لاسكندر الافروديسي لخص فيه كتاباً لأرسطو كان في زمن ملوك الطوائف بعد اسكندر بن فيلقوس وهو ثماني مقالات الموجود من تفسير المؤلف له المقالة الأولى ونقلها أبو روح الصفائي وأصلح هذا النقل يحيى بن عدي ونقل المقالة الثالثة منها حنين بن اسحق من اليوناني إلى السرياني ونقلها يحيى بن عدي من السرياني إلى العربي وأما المقالة الرابعة ففسرها في ثلاث مقالات والموجود منها المقالة الأولى والثانية وبعض الثالثة والمقالة الخامسة نقلها قسطا بن لوقا وترجم السابعة أيضاً وأما من فسره فجماعة من فلاسفة متفرقين يوجد تفسير فرفوريوس للأولى والثانية والثالثة والرابعة فعلى ذلك سهل ولأبي بشر بن متى نقل تفسير سامسطيوس بالسرياني وفسر أبو أحمد بن كرمست بعض المقالة الأولى والرابعة وتفسيره إلى الكلام في الزمان وفسّر ثابت بن قرة بعض المقالة الأولى وترجم أبو ابراهيم بن الصلت الأولى ولأبي الفرج قدامة بن جعفر بن قدامة تفسير بعض المقالة الأولى وفسره بكماله نامسطيوس على سبيل الجوامع ولم يبسط القول فيه وفسره يحيى النحوي ونقل من الرومي إلى العربي وهو كتاب كبير في عشر مجلدات ولابن السمح على هذا الكتاب شرح =

آخر بعد الطبيعة فهو آخر عندنا وإذا كانت هذه حالنا عند الطبيعة التي هي اقرب الامور إلينا فما ظنك بالامور الالهية التي هي على غاية البعد منا، وبينها وبين الطبيعة بون عظيم، فبالواجب يلزمنا إذا هممنا بالنظر في هذا المعنى الشريف ان نراض اولا بالطبيعيات ونتدرج منها إلى، بعدها من المراتب، إلى ان نصير إلى آخر الفلسفة بالصبر الدائم والرياضة الطويلة، عالمين ان لا طريق لنا إلى ما نرومه إلا بهذا الوجه وعلى هذا السبيل.

قال افلاطن: «من التمس امراً لا بدّ له من الوصول إليه صبر على الطريق وما يلحقه فيه من صعوبة ومشقة». وانما قال افلاطن ذلك لما نظر حاجته إلى علم حقائق الأشياء والانتهاء فيها إلى معرفة اسبابها ومباديها الاول ان يبلغ إلى المبدأ الاول على الاطلاق اعني الذي لا مبدأً له بتة.

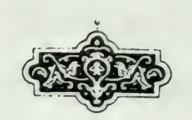
واعلم انَّ الانسان انما يدرك حقائق الامور بنحوين وعلى طريقين. احدهما ما يدركه بالحواس الخمس اعني الصورة الحيوانية التي تستغني عن مادة وموضوع، وهي التي تشاركنا في ادراكها البهائم والحيوانات كلها. والآخر منها ما يدركه بالعقل، وهو ما يختص به الانسان ويتميز به عن البهائم ويفضّل عليها. وهذا الإدراك لا يكاد يخلص له دون ان يشوبه الادراك الحسي إلا بالرياضة الطويلة، وذلك ان الحسّ معنا منذ أول كوننا والصورُ التي نستفيدها منه

= كالجوامع وقد شرحه جماعة بعدهم من فلاسفة الاسلام وغيرهم ممن يطول ذكرهم كذا في نوادر الأخبار. هـ.

راسخة في نفوسنا بالاوهام التي هي تابعة للحواس. فاذا اردنا ان ننظر في المعنى العقلي لندركه عارضتنا تلك الصور الحسية في اوهامنا لغلبتها علينا وإلفنا لها، فلم تدعْنا وما نرومه من ذلك. ولأجل ذلك إذا هممنا بادراك العقل نفسه او النفس الناطقة او غيرها من الامور المفارقة للمادة لم نتمكن من ذلك إلا بأن نتصور ونتوهم حالا جسمانية او صورا طبيعية مما الفناه واعتدناه، وكذلك تكون حالنا اذا اردنا ان ننظر فيما بعد ذلك وهي كرة الفلك التاسع اعني جرم الكل هل هناك خلا ام ملا، فان النظر البرهاني يوجب ان ليس هناك خلا ولا ملا، إلاّ ان تصور ذلك صعب علينا لما ذكرته، فنخن نعالج انفسنا في تحصيل ذلك فلا تكاد تذعن به مع ايجاب العقل اياه. وهذه حالنا في تصور اشياء كثيرة تجري هذا المجرى وذلك كله لانطباعنا بالحس والفنا اياه منذ مبدأ كوننا. فاذا ارتضنا بالرياضات، وتعالجنا بما يفتح عيون عقولنا، وادمنا النظر إلى المعقولات حتى نألفها، وانقطعنا عن الحس بقدر الامكان ظهر لنا شرف المعقولات وفضلها على المحسوسات، وظهر لنا ظهوراً بيّناً ان المحسوس عند العقل بمنزلة الشيء المموَّه عند الشيء المحقق. وذلك ان الحواس كلها وان كانت تدرك محسوساتها بلا زمان ولا تمويه، فإن تلك المحسوسات كلها متبدلة سيالة لا تلبث على حال واحدة ولا قدراً يسيراً من الزمان لانها ذوات هيولى تتفاضل بالاقل والاكثر والاشد والأضعف، وتتغير بانواع الحركات، فإذا ادرك الحس شيئاً منها فظن انه قد حصله لم يلبث ان يتبدل ويتغير عما كان عليه،

ومثال ذلك ان العين اذا ادركت شيئاً من المبصرات في حال من الزمان فانها في الحال الثانية تصير غير الاولى بحركة الهيولى وسيلانه وتبدله وقبوله الحركة، كالناظر إلى صورة زيد فإنه كان في الحال الاولى من نظره إليه على قدر من اعتدال التركيب وله قسط مزاج العناصر، ولأن الحرارة التي تتحرك دائماً وتعمل في رطوبته وتحلل منه بخارات ويعتاض البدن غيرها تارة من الهواءَ ومرة من الاغذية، فهو في الحال الثانية على غير ذلك من الاعتدال وفي غير تلك الصورة من المزاج، وان كان يخفى على الحس فليس يخفى على العقل انه كذلك، وهذه حال كل مشاهد مدرك بالحواس من هذا العالم الكوني★ واما المعقولات فانها ثابتة ابداً غير متنقلة ولا متحركة ولا قابلة شيئاً من انواع التغييرات. ولهذا كان افلاطن يسمي عالم الحس «العالم السوفسطائي» اي المموه ولذلك ارذله العلماءُ وتهاونوا به وطلبوا المعقولات وعظموها ولحقوا بها. فنحن اذنْ محتاجون إلى ان نفطم انفسنا عن الاوهام المأخوذة من الحواس التي تغالطنا عن المعقولات الصحيحة، وهو فطام عسير شديد لانه مفارقة العادة ومباينة العامة في كثير من نظرها. وعلمه صعب والعمل بموجبه اصعب لان الانسان كانه يستأنف لنفسه وجودا غير وجوده الاول. ولكن ثمرة لذته غير منقطعة، وعاقبته شريفة، والظفر بما يوءَدي إليه هو الملك الذي لا يزول، والنعيم الذي لا يبيد، وآخر ما يفضي إليه الجنة والقرب من الله جل ثناؤه ومجاورته مع الملائكة. وسنومي إلى تلك الحالة ايماءً اكثر من هذا في موضعه من هذا الكتاب. ولاجل

صعوبة هذا المرام رتبت له هذه المراتب التي ذكرتها وهي المسماة بالعلم الادنى والعلم الاوسط والعلم الاعلى. وقد بدأت منها باقربها الينا فعملت له منازل يبتدىء باولها وينتهي إلى آخرها من حيث لا تتخطى منزلة إلى اختها إلاّ بعد تخليصها وبعد الاشتمال عليها، وكل عمل بما يليه حتى بلغت به الغاية القصوى. فاما من لم يبتدىء بالرياضيات فيتدرب بها، ثم بالمنطق الذي هو آلة الفلسفة، ثم بالطبيعيات ثم بما بعدها على الترتيب إلى ان يصل إلى اقصى الغايات، فليس يستحق اسم الفلسفة بل انما يشتق له اسم من المرتبة التي ارتاض بها، ووقف عندها، اعني انه يسمى مهندساً أو منجماً او طبيباً او منطقياً او نحوياً أو غيرها من اجزاءِ الفلسفة. فاما من ارتاض بجميعها وبلغ اقصاها فيسمَّى فيلسوفاً.



الفصل الثاني

في اتفاق الاوائل على اثبات الصانع جل ذكره وانه لم يمتنع احد منهم عن ذلك

ولأجل ما ذكرته لم يختلف احد منهم عن ذلك ممن استحق هذه التسمية في اثبات الصانع عزَّ وجل، ولا حكي عن احد منهم انه جحده او انكر شيئاً من صفاته التي يستحقها من البشر بقدر طاقتهم، اعني الجود والقدرة والحكمة فان فرفوريوس قال كلاماً هذه حكاية الفاظه: «ان احد الفصول البينة للعقل التي قال بها من اتبع الحق من اليونانيين واما من لم يقل به فانهم لا يستحقون الذكر وقد اوقعهم ذلك مراراً كثيرة في ضد ما يدركه العيان، على ان هؤلاءِ ايضاً لم يثبتوا قولهم هذا على الأَصل، ولا خطر في اول عقولهم بل انما وقعوا فيه لبنيانهم امرهم على غير اساسٍ صحيح، ثم لما رأوه متناقضاً اضطروا إلى ان يضعوا له هذا الأصل الفاسد مكابرة منهم لعقولهم. وانا لا ارى مناقضة مَن هذه حاله، ولا اكلّم من عقله ثابت على الحد الطبيعي فقط حتى اراه قد قوَّاه وهذبه واعانه بالتدرب والارتياض ودوام لزوم الحق». فهذا نصُّ كلام فرفوريوس وهو موافق لما ذكرته عن القوم. وبالواجب وقع هذا الاتفاق بينهم لأَن الانسان متى ارتاض بما ذكرناه، ثم استرسل إلى العقل وسلك به، صار مفارقاً للحس والاوهام التابعة له، افضى به إلى ما افضى بغيره

من اهل الحكمة ووقف به حيث وقفوا ، ورأى ما رآه الحكماءُ ودعا إليه الانبياء عليهم السلام. فان جميعهم انما امروا بالتوحيد ولزوم احكام العدل واقامة السياسات الالهية بالازمنة والاحوال، وحملوا الخواص من الناس على طريقة الادب والفهم. فان الانبياءَ صلوات الله عليهم منزلتهم من نفوس الناس منزلة الاطباء من الابدان، فهم يعالجون الناس معالجة الاطباءِ للمرضى. وذلك ان كثيراً من المرضى يحتاج ان يعالج بالكره ، وربما هُدّد بالضرب بل ربما اوقع به ليقبل ما ينفعه اذا لم يكن هناك منه فهمٌ لما يشير به الطبيب ، ولذلك لا يشتغل معه بذكر العلة التي من اجلها يُناوَل المكروه ويمنع المحبوب ، لان جدوى ذلك عليه قليلة ولأَن فهمه بَعُدَ عن تحصيله. وكما ان كثيراً من المرضى إذا برأ على تدبير الطبيب يحمله الهوى على التأَويل لشهواته فيخرج له طريقاً من مصالحه وان كانت ضارة له. كذلك حال كثير من اهل النظر تحملهم العادات واستثقال ما ذكرته من فطام النفس عن أحكام الحس وصعوبة النظر بمجرد العقل على تأَويل ما امر به الحكيم وشرعه الرسول عليه السلام. لاسيما ان انضاف إلى ذلك حب غلبة او طلب رياسة ، فيردونه إلى الامر الاسهل الاقرب معها فيه من نيل اللذة ، ثم يجدون لا محالة انبعاثاً على ذلك التأْويل وحده مسترعين احوالهم ، فحينئذ يكثر الخلاف وتفترق النـاس ويتأَول من استطاع التأْويل لنفسه مذهباً في الشهوات ، ويضطرون إلى ثَلب من خالفهم ومنقصته والخروج من ذلك إلى عداوته ومحاربته ، وسنورد بمنة الله من الحجج البالغة على

ما شرطناه من الايجاز والاختصار ما يعلم به ان ضرورة البرهان تقود كل من نظر حق النظر إلى التوحيد والاقرار بالصانع الاول الأَحد الذي ابدع الأشياءَ كلها وتعالى عنها علوّاً كبيراً ، وان القوم الذين علمونا اياها لم يكونوا لينتحلوا غيره ويعتقدوا سواه ، فجلَّ عن مشابهة النظير والمثيل.



الفصل الثالث

في الاستدلال بالحركة على الصانع وانها اظهر الاشياء واولاها بالدلالة عليه جل وعزّ

قد قلنا ان الاجسام الطبيعية اقرب الأشياءِ التي يبحث عنها إلينا لاننا بعضها ومناسبون لها، وكذلك نحسُّها بالحواس الخمس وذاك ان كل حاسة انما تحس من الامور بما لاءمها، لان لكل حاسة اعتدالاً موضوعاً لها فاذا ورد عليه من جنسه ما يخالفه بكيفية ما احس به، مثال ذلك ان الذوق يحس بالرطوبة للرطوبة المخالفة، والسمع يحس بالهواءِ للهواءِ المخالف، واللمس يحس بالارض للارض، والبصر بشعاع ناري لشعاع ناري - كذا - فاما الشم وهو الخامس فانه مركب لانه ادراك البخار والبخار مركب من الهواءِ والماءِ، وينبغي ان يذكر حال واحدة منها ليستدل بها على احوال الباقيات فأقول: ان الهواءَ الموضوع لتجويف الاذن له اعتدال موافق لقبوله، فاذا تغير بهواءٍ آخر يطرقه مما فيه حركة واقراع احس به الانسان. وكذلك حال الرطوبة الموضوعة للسان. واقول الآن ان لكل جسم طبيعي حركة تخصه، وذلك ان الجسم ما كان منه موجوداً وما كان منه متكوناً فانما قوامه بصورته الخاصة وصورته الخاصة به هي المقومة لذاته وذاته هي طبيعته، وطبيعته هي مبدأ حركته الخاصة به وهي التي تحركه إلى تمامه، وتمام كل شيء هو ما لاءمه ووافقه. وكذلك كل

متحرك يتحرك إلى تمامه فهو بالشوق والذي يشتاق إليه فهو معلول بما يشتاق إليه، والعلة تتقدم على المعلول بالطبع، فلذلك صار الاستدلال بالحركة اظهر الاشياء واولاها بالدلالة على الصانع جل ذكره.

ونعود فنقول: ان الحركة المطلقة للاجسام الطبيعية هي ستة: حركة الكون. والفساد. والنمو. والنقصان. والاستحالة والنقلة. وذلك ان الحركة نقلة وتبدل ما. والتبدل في الجسم لا يخلو ان يكون اما بمكانه واما بكيفيته واما بجوهره. اما التبدل بالمكان فاما ان يكون بكله او بجزئه، فإن كان بكله كانت حركته مستقيمة، وان تبدل بجزئه كانت حركته مستديرة، ويعرض للمستدير ان يتحرك أيضاً اما من محيطه إلى مركزه واما من مركزه إلى محيطه، فإن تحرك من مركزه إلى محيطه كانت حركته نمّواً، وان تحرك من محيطه إلى مركزه كانت حركته ذبولاً. فاما المتبدل بالكيفية فليس يخلو ان يحفظ جوهره او لا يحفظ، فإن حفظ جوهره كانت حركته استحالة، وان لم يحفظ جوهره كانت حركته فساداً، وهذه الحركة الآخرة اذا نظر إليها بقياسها إلى الجوهر الثاني اعني ما استحال اليه سمي كوناً.

الفصل الرابع

في ان كل متحرك انما يتحرك من محرك غيره وان محرك جميع الاشياء غير متحرك

نريد ان نبين ان لكل متحرك بحركة من انواع الحركات محركاً سواه، فإن محرك جميع الاشياء غير متحرك، وانه علة تمامها وعلة حركتها فاقول: ان لكل جرم متحرك انما يتحرك عن محرك، ولكنه لا يخلو الجرم المتحرك من ان يكون حيّاً او غير حي، فإن كان حيّاً وادعى مدع ان حركته من ذاته لا من غيره قلنا له: لو كان كذلك لكنا اذا نزعنا جزءًا من اجزائه الشريفة بقيت حركة الحي وحركة الجزءِ المنتزع جميعاً، وليس الامر كذلك بل هو بالضد، فليس اذن ذات جرم الحي هو المحرك له بل غيره، وان كان المتحرك غير الحي فهو اما نبات او جماد، فان كان نباتاً لزم في حركته ما يلزم في حركة الحي ايضاً، وان كان جماداً فانه اما ان يكون احد الأُسْتُقُصَّات او احد مركباتها، فإن كان احد الاستقصات لزم فيه. وان كان حركته من ذاته لا يقف اذا بلغ موضعه الخاص به اذا انتهى اليه، وان وقف فيه لزم ان يقف في غيره كما يقف الحيوان حيث يريد، وليس الامر كذلك فليست حركة الاستقصات من ذاتها إذاً. فان قال قائل ان حركة الاستقصات انما هي إلى المكان لطلبها المكان الذي يخصها لانه هو

المطلوب المتشوق، وذلك مطلوب متشوق فهو المحرك لطالبه فمن هذه الجهة ايضاً محرك الاستقصات غيرها.

ويمكن ايضاً ان نبني على هذه الجهة ان الحيوان انما يتحرك بالشهوة او بالكراهة، اما بالشهوة فليدنو من المشتهى شوقاً اليه، واما بالكراهة فليبعد من المكروه هرباً منه فمحرَّك من غيره. ثم ننظر في هذا المحرك ايضاً فان لزمه نوع من انواع الحركة لزم فيه ما لزم في المتحرك الاول، ولا يزال كذلك إلى ان ينتهي إلى محرك لا يتحرك بنوع من انواع الحركة، ويلزم في هذا البحث انه ليس بجرم لانا قد بينا ان كل جرم متحرك، فيكون هذا المحرك الذي لا يتحرك مبدأً وعلةً لوجود جميع الاشياء، وبه قوام كل جوهر ووجود كل موجود. واذ قد تبين ذلك فقد علم ان الوجود في جميع الأشياء بالعرض وهو في المبدع الاول بالذات. وقد اطلقت الحكماء ان كل ما يوجد في شيء ما بالعرض فهي شيء آخر بالذات، وذلك ان العارض في الشيء اثر، والاثر حركة ولا بد له من موًثر لا يقبل اثراً من غيره، بل هو موًثر فقط فالوجود اذن ذاتي للمبدع الاول لانه لم يقبله من غيره، ومنه فاض على سائر الأشياء التي دونه وبه قوام صور الموجودات.

واذا كان الوجود فيه كما قلنا ذاتياً فليس يجوز ان يتوهم معدوماً، فهو واجب الوجود، وما كان واجب الوجود فهو دائم الوجود، وما كان دائم الوجود فهو أزلي. واذا كان كذلك فليس يجوز ان يتوهم شيءٌ من انواع الموجودات لم يتوفر عليه لانه عز

وجل هو الذي فاض به واعطاه ما دونه، فهو اذن من الوجود في اعلى رتبة ووجودات سائر الأشياء كلها ناقصة عنه ومستفادة منه.

ويمكن ان نبين ايضاً ان كل متحرك فإنما يتحرك من متحرك سواه على هذه الجهة. كل متحرك فإنما يتحرك حركة طبيعية او غير طبيعية، فإن كانت حركته طبيعية، فالطبيعة هي التي تحركه كما بُين ذلك في كتاب (السماع الطبيعي)، وان كانت حركته غير طبيعية فهو يتحرك اما بأرادة واما بقهر، فالمتحرك انما يحركه الشيء المراد كما بينا، والمتحرك بالقهر يحركه الذي قهره، فكل متحرك اذن يتحرك من محرك غيره. وكذلك يكون حال الغير إلى ان يصل إلى محرك لا يتحرك وهو اول المحركين.

وايضاً فقد كان تبين ان لكل جسم طبيعة، وتبع ذلك ان له حركة ايضاً، اذِ ٱلحركة آية الطبيعة، فليس يجوز ان يكون المحرك الاول متحركا، لانه لو كان متحركا كان له محرك. ولم يكن اول، وقد قلنا انه اول فهذا خُلْفٌ ومن ههنا يتبين انه ليس بجسم لان الجسم متحرك ويلزمه ما ذكر.



الفصل الخامس

في انه واحد

فاما انه واحد فانه يتبين على هذه الجهة فنقول: انه لو كان الفاعلون اكثر من واحد للزم ان يكونوا مركبين وذلك انهم اشتركوا في انهم فاعلون واختلفوا في الذوات، ولا بد من ان يكون الشيء الذي به خالف احدهم الآخر غير ما وافقه به، فيجب ان يكون كل واحد منهم مركبا من جوهر وفضل، والتركيب حركة لانه اثر ولا بد له من موأثر على ما بُيّن من قبل، فيجب من ذلك ان يكون للفاعل فاعل، وهذا يمر بلا نهاية فبالضرورة يرتقي إلى فاعل واحد، ويعرض في هذا الموضع بعد ان يحقق ان الفاعل واحد موضع شك وهو ان يقول القائل كيف يمكن ان يحدث افعال كثيرة مختلفة من فاعل واحد؟ لا سيما وفي تلك الافعال ما هو متضاد ايضاً لانه من البين ان الواحد البسيط يفعل فعلا بسيطاً، فنقول: ان الجهات التي يمكن بها ان يفعل الفاعل الواحد افعالا مختلفة كثيرة اربع جهات: احدها ان يكون مركبا من اجزاء وقوى كثيرة. والثاني ان تكون افعاله في مواد مختلفة. والثالث ان تكون افعاله بالالات. والرابع ان تكون افعاله ليس بذاته فقط بل بمتوسطات من أشياء أخر. اما التركيب من اجزاء وقوى كثيرة فبمنزلة الانسان الذي يفعل افعالا

بعضها بالشهوة وبعضها بالغضب وبعضها بالعقل. واما الذي يفعل افعالا كثيرة بآلات كثيرة فمثل النجار ينحت بالقدوم ويثقب بالمثقب. واما الفاعل الذي يفعل افعالا كثيرة في مواد مختلفة فكالنار تلين الحديد وتصلب الطين. واما الذي يفعل افعالا كثيرة بعضها بذاته وبعضها بتوسط اشياء غيره على طريق العرض فبمنزلة الثلج يبرّد بذاته ويسخن بطريق العرض وتوسط غيره، وذلك انه يكثف بذلك التبريد فيقبض فيحقن الحرارة ويسخن الشيء المبرّد فيكون اسخان الثلج بتوسط غيره، وليس يمكن ان يكون الفاعل الاول ذا قوى كثيرة لانها توجب الكثرة والتركيب وقد ابطلنا، ذلك ولا يمكن ايضاً ان يفعل افعالا كثيرة بآلات كثيرة لان تلك الآلات الكثيرة لا تخلو من ان تكون مفعولة فعلى ايّ وجه فعلها الواحد وهذا محال. وان لم تكن مفعولة وجب من ذلك ان يكون اثر من غير مؤَثر وهذا محال كما بينا، ولا يمكن ان يكون كثرة الافعال لكثرة المواد لانه يلزم في المواد ان تكون مفعولة او غير مفعولة والكلام عليها كالكلام على ما تقدمه، فلم يبق الا ان يقال ان السبب في كثرة الافعال ان الواحد يفعل بعض افعاله بذاته وبعضها بتوسط شيء واشياء، واول من اخترع هذا الرأي على ما ذكره فرفوريوس ارسطاطاليس قال: وذلك ان افلاطن كان يقول بالصورة. فلزمته الكثرة. فبين من هذا المذهب انه واحد فاعل اول. وجميع ما حكيناه في هذا الفصل انما هو عن فرفوريوس.

الفصل السادس

في انه ليس بجسم

قد تبين مما قدمناه ان الجسم يلزمه الكثرة والتركيب والحركة، وكل واحد من هذه يستحيل ان يطلق على الواحد الاول. اما التركيب فلأنه اثر لا بد له من موَثّر لان الاثر من باب المضاف واما الكثرة فلانها تضاد الوحدة. واما الحركة فلانها تحتاج إلى محرّك كما بينا. على انا قد كنا قلنا ان الحركة اثر والاثر حركة ما.

ويمكن ان يساق البرهان على انه ليس بجسم على هذا:

المحرك الاول ليس بمتحرك، ولأَن عكس السالبة الكلية كلية، فيجب من قولنا لا شيء من المحرك الاول بمتحرك انه لا شيء مما يتحرك بمحرك اول، ثم نضيف إلى هذه المقدمة مقدمة اخرى قد صححناها ان كل جسم متحرك فتكون النتيجة فلا شيء من الجسم بمحرك اول، ثم نعكس النتيجة فتكون ولا شيء من المحرك الاول بجسم فالمحرك الاول ليس بجسم.

الفصل السابع

في انه تعالى وتقدس ازليٌّ

قد كنا بينا ان الوجود ذاتي للمبدع الاول، وانه واجب الوجود وهذه حال الازلي. ونقول بوجه آخر ان المحرك الاول ليس بمتحرك، وكل متحرك متكون محدث، فما ليس بمحدث فهو غير متكون لان التكون لا يكون إلا بحركة، وما لم يكن متكونا فليس بمحدث فلا اول له فهو ازلي. ويمكن ان ننظم مقدمات هذا القياس على النحو الذي نظمناه في القياس الاول سواء. وإذا امعن الانسان النظر فيما قدمناه ووفاه قسطه من الاستقصاء والروية ظهر له شيء واحد منفرد بذاته بريء من كل مادة تظهر خلوٌّ من كل كثرة تشوب وحدانيته بنوع من الانواع على وجه من الوجوه لا يشبه شيئا من جميع ما يلحقه التصفح والتأمل. الا انه لا يجد بدّاً من وصفه والاشارة إليـه، فيضطر إلى استعمال الالفاظ البشرية بالآلات اللحمية، فيستعير الصفات التي يجدها في المبدعات التي الفها وعرفها إذ لا سبيل إلى غير ذلك، فالاحسن حينئذٍ والأشبه ان يستعمل احسن ما يقدر عليه من الالفاظ. وذلك انه إذا وجد لفظتين متقابلتين وجب عليه ان يختار احسنهما ويطلقه على ذلك الشيء الشريف المتعالي عن كل اسم وصفة كالموجود والمعدوم وكالقادر

والعاجز وكالعالم والجاهل وسائر الالفاظ المتقابلة التي تشبه هذه، وينبغي له مع ذلك ان يتحرّى فلا يطلق الا ما اطلقته الشريعة وتعارفته الامة وجرت به العادة. ويجب عليه مع ذلك ان يعتقد الشيءَ الذي يشير إليه اعلى من جميع الصفات التي يصفه بها واشرف وافضل لانه مبدعها وموجدها، وانه غير ممكن لأَحد بوجه ولا سبب ان يحيط به علماً ولا يعرف شيئاً فيه، لانه ليس شيئاً مما عرفه من الموجودات بل هو مبدعها، ومن هذا نبين ان الله لا يُبَرْهَنُ عليه بطريق الايجاب بل بالسلب.



الفصل الثامن

في انه يعرف بطريق السلب دون الايجاب

ان البراهين المستقيمة الموجبة يحتاج فيها إلى اثبات مقدمات موجبة للمبرهن عليه ذاتية له اولية، وهي التي يوجد الشيءُ بوجودها ويرتفع بارتفاعها، والله تعالى اول الموجودات كما بينا وبرهنا عليه، وهو فاعلها ومبدعها، فإذن ليس له اول يوجد في المقدمات، وهو احد فليس له ما يوجد فيها، وليس له وصف ذاتي ولا غير ذاتي، فلا يمكن اذن ان يبرهن عليه بطريق الايجاب بالبرهان المستقيم، فأما برهان الخُلف على طريق السلب فانه انما يحتاج فيه إلى إزالة الاسباب والمعاني عنه كما نقول انه ليس بجسم ولا بمتحرك وليس بمحدث ولا بمتكثر، كما قلنا انه ليس يمكن ان يكون للعالم اسباب لا ترتقي إلى واحد، فقد تبين ان برهان السلب اليق الأشياء بالامور الالهية واشبهها بان تستعمل فيها.

وايضاً فان الالفاظ انما اصطلح عليها لضرورة الناس إلى العبارة الموجودة عن موجوداتهم التي جملتها غيره وعن انواعها واشخاصها، والله تعالى وتقدس متعال عنها علوا كبيرا، وهو مباين لجميعها مباينة تامة لا يجمعه واياها نوع من انواع الاشتراك، فنحن

ادن مضطرون إلى حرف السلب في الاشارة اليه وفي اوصافه، فنقول: ليس هو كذا، ونقول: هو كذا ولكن ليس كذلك، كما نقول: ليس هو العقل ونقول هو عالم وليس هو كالعالمين وقادر ليس كالقادرين.



الفصل التاسع

في ان وجودات الاشياء كلها انما هي بالله عز وجل

كنا بينا ان الوجود في جميع الاشياء بالعرض، وانه في الباري سبحانه وتعالى بالذات، واوجبنا منه انه ازلي وان الاشياء نالت الوجود منه وانها ناقصة عنه اذ كان المعلول لا يمكن فيه ان يساوي العلة، وذكرنا ان بعض الاشياء نال الوجود بلا متوسط، ونحن الآن قائلون ان الوجود الاول الذي ظهر منه انما حصل للعقل الاول المسمى العقل الفعال ولذلك هو تام الوجود باق ابدا ثابت على حالة واحدة لا تتغير لأن الفيض متصل به ابدا لازلية مفيضه وسعة جوده، فالعقل اذنْ ابدي الوجود وهو تام الوجود بالاضافة الى الوجودات التي دونه. فأما بالاضافة الى المفيض عليه الوجود فانه ناقص عنه بالضرورة كما قلنا. ولما كان وجود النفس بوساطة العقل حصل ناقص الوجود باضافته الى العقل واحتاج الى الحركة شوقاً إلى اتمامه وتشبهاً بالعقل وهو تام بالاضافة إلى الاجسام الطبيعية. ولما حصل الفلك موجودا بوساطة النفس كان ناقص الوجود بالاضافة إلى النفس، فاحتاج إلى الحركة التي يستطيعها الجسم وهي حركة المكان، فصارت الحركة الدورية هي التي تتمم له الوجود الدائم الذي قدره الله له. ولما انتهى الوجود إلى اجسامنا كان بتوسط

الفلك واجزائه وكواكبه، فضعف جدا وقلَّ وحصلنا من الوجود الجسمي على التكون الذي حصل هو كالوجود اذ كان غير باق ولا ثابت على حال واحدة ولا طرفة عين، بل انما وجوده بالحركة والزمان على طريق التكون، واذ قد تبين ذلك فقد وضح ان مراتب الموجودات كلها انما حصلت على ما هي عليه بالله تعالى: وان وجوده الفائض وقوته السارية هو الذي يحفظ نظام العالم كله. ولو توهم متوهم ان الله سبحانه قد امسك عن هذا الفيض بالجود لما وجد شيءٌ من العالم ولَعدم كله للوقت والحال. وكذلك قلنا لما نظرنا في الجواهر بقياس بعضها إلى بعض وبحسب نظرنا في الطبيعيات ان الجوهر هو القائم بنفسه المكتفي بذاته وانه القابل للأعراض المتضادة من غير ان يفسد بفسادها. والان لما صرنا ناظرين في الجواهر بقياس إلى مباديها إلى ان يترقى بها إلى المبدع الأَول لم نستطع ان نقول ان الجواهر قائم بنفسه، وكيف يقوم بنفسه؟ ولو توهم فيض الباري بالجود منقطعاً عنه لحظة واحدة لتلاشى واضمحل. وسنبين ذلك فضل بيان بمثال نورده فنقول: كل جوهر مركب فانما تركيبه من هيولى وصورة، والصِورة انما هي في الهيولى بالتركيب، والتركيب حركة ومحركها غيرها كما بينا، وليس يمكن في الهيولى ان توجد وحدها معراة من الصورة، ولا في الصورة وحدها ان توجد بلا هيولى، وقد بين ذلك واستقصى عليه في موضعه ولا حاجة بنا إلى ذكره، وإذ بان ذلك فقد علم انهما مضطران إلى موجد يوجدهما معا، ومركب يؤَلفهما في حال الابداع، وقد تقدم البيان على ان التركيب حركة

وكل متحرك انما يتحرك من محرك إلى ان ينتهي إلى محرك لا يتحرك، و به واحد ازلي سبحانه وتعالى. فاما الهيولى الثانية اعني الموضوعة للصور الطبيعية فان الطبيعة مشتملة عليها، وهي ذات قوة الهية نافذة في جميع الاجرام تحركها إلى اتمامها وانما القوة الالهية ليست تكل ولا تعجز.



الفصل العاشر

في ان الله تعالى ابدع الاشياء كلها لا من شيءٍ

قد ظن قوم لا دربة لهم بالنظر انه لا يكون شيء من الاشياء الا من شيء وذلك لما رأوا ان الانسان لا يكون الا من انسان والفرس لا يكون الا من فرس حكموا انه لا يكون شيء الا من شيء. ولجالينوس الطبيب فيه كلام، وللاسكندر في نقضه كتاب مفرد بين فيه ان المتكون انما تكون لا من شيءٍ ونريد ان نبين ذلك ونوضحه بقول وجيز فنقول:

ان الأشياء المتكونة انما تتبدل بالصورة حسب. فاما الموضوع للصورة فلا يتبدل بنفسه، وقد بين الحكيم ذلك ودل على ان الصورة تنقاد على امر ثابت لا يتغير ليقبلها واحدا بعد اخر، فالاشكال كلها والصور الهيولانية باسرها انما هي محمولة في اجرام، والجرم الموضوع لها انما يتبدل كيفية بكيفية وصورة بصورة، وليس يخلو اذا استبدل بصورته ان تبقى الاولى فيها مع حدوث الثاني، او ينتقل عنه إلى جرم اخر او تبطل البتة.

فان ادعى مدع انها تبقى في الجرم مع حدوث الثاني كانت دعواه محالا لان الصور المتضادة والاشكال المختلفة لا تجمع في محل واحد، وان ادعى مدع انها تنتقل عنه كان ايضاً محالا لان نقلة المكان انما تكون للاجرام، فاما الاعراض فانها لا تصح فيها النقلة الا ان تكون في حواملها وذلك بطريق العرض، وهذه امور قد

كشف عنها وبُين امرُها وليس من شرطنا اطالة الكلام فيها . فبقي ان نقول ان الاول يبطل بحدوث الثاني ، واذا بطل الاول فإنما صار من وجود إلى عدم ، واذا ثبت في الصورة الاولى انها تصير من الوجود الى العدم كان ذلك ايضاً في الصورة الثانية الحادثة واجباً ، اعني انه انما صار فيه العدم إلى الوجود ، والا لزم فيه اما ان يكون موجودا في محله ذلك واما منتقلا إليه من محل آخر ، وقد ابطلنا هذين فبقي ان تكون الاشياء المتكونة كلها اعني حدوث الصورة والتخاطيط وسائر الاعراض والكيفيات انما حدثت لا من شيء ، وقد اطلق الحكيم ان الموجود من موجود وهذا بيّنٌ لأن الله تعالى لو كان ابدع الموجود من موجود ، لكان لا معنى للابداع ، اذ الموجود موجود قبل الابداع وانما يصح الابداع في الموجود إذا كان لا من موجود اعني العدم . وان ارتقينا من الامور القريبة الينا تبين لنا ما نرومه عن قرب ، وذلك ان كل كائن فإنما يكون عما لم يكن ذلك الشيء . مثال ذلك : الحيوان فانه يكون من غير حيوان ، اذ الحيوان يكون من منيّ ، والمني انما يقبل صورة الحيوان شيئاً بعد شيء ، ويستبدل بها من صورته الاولى ، وكذلك المنيُّ يكون من الدم ، والدم من الغذاءِ ، والغذاءُ من النبات ، والنبات من الاستقصات ، والاستقصات من البسائط . والبسائط من الهيولى والصورة ، والهيولى والصورة لما كانا اول الموجودات ولم يصح وجود احدهما خلوا من الآخر لم ينحلا إلى شيء موجود بل إلى العدم ، فيكون وجودهما لا عن شيء وذلك ما اردنا ان نبين .

المسألة الثانية

في النفس واحوالها

الفصل الاول

في اثبات النفس وانها ليست بجسم ولا عرض

ان الكلام على النفس وتحقيق ماهيتها وقسطها من الوجود وبقاءها بعد مفارقتها البدن امرٌ مستصعب غامض ولكن اقول: لما كان طريقنا إلى المعاد معلقاً باثبات النفس وانها ليست بجسم ولا عرض ولا مزاج بل جوهر قائم بنفسه وذاته غير قابل للموت وجب ان ابدأ بالكلام في ذلك فأقول: ان من الاشياءِ البينة الواضحة ان الجسم اذا قبل صورة لم يمكنه ان يقبل صورة غيرها من جنسها الا بعد ان يخلع الصورة الاولى ويفارقها مفارقة تامة. مثال ذلك: ان الفضة اذا قبلت صورة الجام لم يمكنها ان تقبل صورة الكوز الاَّ بعد ان تزول عنها صورة الجام وتخلعها خلعاً تاماً. وكذلك الشمع إذا تُقبل صورة النقش لم يمكنه ان يقبل صورة نقش آخر الاَّ بعد ان تمحى عنه صورة النقش الاول ويفارقه مفارقة تامة، وعلى هذا جميع الاجسام. وهذه قضية صادقة مشهورة لا يحتاج فيها إلى دليل، فان

نحن وجدنا شيئاً حاله مخالف لحال الاجسام في المعنى الذي ذكرناه اعني انه يقبل صوراً كثيرة من غير ان يبطل منها شيء يتبين لنا انه ليس بجسم، فإن بان لنا انه مع ذلك كلما كثرت هذه الصورة فيه ازداد قوة على قبول غيرها، ثم جرى ذلك منه على هذا الترتيب الى غير نهاية ازددنا بصيرة ويقيناً انه ليس بجسم. والنفس العاقلة هذه صورتها، وذلك انها اذا قبلت صورة معقول ما وثبتت تلك الصورة فيها ازدادت بها قوة على تصور معقول آخر ينضاف إليها من غير ان تفسد الصورة الاولى. ثم كلما كثرت صوَر المعقولات عليها اقتدرت بها على قبول غيرها، وقويت في هذا القبول قوة متزايدة بحسب تزايد المعقولات. ثم ان من الامور المسلمة ان الانسان انما يتميز عن البهائم وغيرها بهذا المعنى الموجود له لا بتخاطيطه ولا ببدنه ولا بشيء من اشكاله البدنية. ومن الدليل على ان ذلك كذلك ان هذا المعنى هو الذي يقال به فلان اكثر انسانية من فلان اذ كان فيه ابين واظهر، ولو كانت انسانيته بالتخاطيط او غيرها من جملة البدن لكانت اذا تزايدت في الانسان قيل بها ان فلاناً اكثر انسانية من فلان ولسنا نجد الامر كذلك، وهذا المعنى الذي ذكرناه يسمى مرة نفساً ناطقة ومرةً قوةً عاقلة ومرةً قوة مميزة ولنا اتساع في هذه الاسماء فليسمَّ ايّ اسم كان. ومما يدل ايضاً على ان هذا المعنى ليس بجسم ان جميع اعضاء الحيوان من الانسان وغيره صغر فيه او كبر ظهر منه او بطن انما هو آلة مستعملة لغرض لم يكن ليناله الاّ به فإذا كان البدن كله آلات ولكل آلة منها فعل خاص لا يتم الا بها اقتضى استعداده كما

تُستعد آلات الصائغ والنجار وغيرها . وليس يجوز ان يقال ان بعض البدن يستعمل بعضه هذا الاستعمال ، فان ذلك البعض الذي يشار اليه ويظن انه يستعمل الآلات الباقية هو ايضاً آلة او جزء من آلة . وجميعها مستعملة ومستعملها غيرها ، فاذا كان مستعملها غيرها ولم يكن بجزءٍ منها وجب ان يكون غير جسم ليتم به ، وان لا يستعمل مكان الجسم ولا يزاحم الالات الجسمية في مواضعها لانه لا يحتاج إلى مكان ، ويستعملها كلها على اختلاف الاغراض المستعملة فيها في حال امر واحدة من غير غلط ولا عجز ليتم من الجميع امر واحد ، فان هذه الاحوال ليست احوال الاجسام ولا مشروطة في احكامها . وسنبين ان هذا المعنى ليس بعرض ولا مزاج اذا ذكرنا الفرق بين العقل والحس فيما يأتي من بعده ، على اننا نقول ههنا ان المزاج وبالجملة الاعراض التي توجد في الجسم كلها تابعة للجسم . والتابع للشيءِ هو اخس منه واقل حظاً من الوجود لانه لا يوجد الا بوجوده ، فإن كان اخس منه فكيف يستخدمه ويستعمله كما يستعمل الصانع آلته ويصير رئيساً ومتحكما عليها وفيها . فهذا قبيح شنيع .

الفصل الثاني

في ان النفس تدرك الموجودات كلها غائبها وحاضرها ومعقولها ومحسوسها

انا نجد النفس لا تدرك الامور البسائط من المركبات وتدرك من المركبات انواعها واشخاصها. والموجودات منقسمة إلى هذه الأشياء وليس يفوت النفس منها شيء. اما الامور البسيطة فمنها هيولانية ومنها غير هيولانية، وغير الهيولانية منها هي المعقولات اعني الموجدة بغير مواد. والهيولانية منها هي التي تقرب من الموضوع وتوجد في الوهم، وهي رسوم الجزئيات كما تفعله اصحاب التعاليم فانهم يأخذون النقطة والخط والسطح والجسم التعليمي، اعني الابعاد الثلاثة في غير مادة كأنها اشياء موجودة بذواتها، وكذلك يأخذون توابع الجسم مفردة اعني الحركة والزمان والمكان والاشكال، وبالجملة كل ما لا يوجد الا في الجسم وبه فيفردونها عن موادها ويلحظونها بأوهامهم مرة بسائط ومرة مركبة وغير حوامل. وربما بلغ من قوة احدهم في هذا التوهم ان يظن بهذه الصور التي انتزعها من موادها وجرّدها في وهمه انها موجودة من خارج الوهم ولها حقائق في ذواتها من غير حوامل ولا موضوعات، ويخلط بينها وبين المعقولات حتى لا تتميز عنده بل سلمها كلها معقولات. وهذه حال موجودة للنفس، اعني انها تدرك الامور المركبة ثم تحلها إلى

بسائط، ثم تأخذ تلك البسائط في الوهم فتنفردها تارة وتركّبها اخرى من ضروب التركيبات فربما كانت لتلك التركيبات حقائق. وربما لم تكن لها حقائق، كما يتوهم عنقاء مغرب وانسانٌ يطير وشخص خارج من العالم وحيوان مركب من حمار ونعجة، فهذه لا حقائق لها ولا وجود خارج الوهم، وقد يجوز ان يركب من البسائط في ماله حقيقة ووجود من خارج، وامثلته كثيرة فهذه حال البسائط ما كان منها هيولانياً وما كان غير هيولاني.

فاما المركبات فمنها استقصات أُولٌ، ومنها مركبات من الاستقصات، والمركبات منها حيوان ومنها جماد ومنها نبات، ثم ينقسم كل واحد منها بضروب التركيبات وانواع المزاجات إلى انواع كثيرة جدّاً وتنقسم ايضاً انواعها إلى اشخاص لا تحصى. والنفس تدرك جميع ذلك. ولما كانت الاستقصات اربعة ومزاجها مختلفاً بالأقل والاكثر والاشد والأضعف صار لها بالامزجة توابع من الكيفيات مختلفة، وليس تخلو هذه الاختلافات من ان تكون اما لأن احد الاستقصات فيها اقوى من الآخر أو اثنين منها او ثلاثة واما لا متساوية في القوة الا ان بعضها اكثر من بعض اعني انها تمتزج بعد ان تصير في الاجسام طبيعة. واذا كانت النفس تدرك جميع هذه الاقسام فيجب على الظاهر ان تدركها باربعة انحاء واربع آلات لينفرد كل واحد منها باستقص فتدركه على تصرف احواله من الشدة والضعف والقلة والكثرة اذا كانت في الاجسام طبيعية. ونريد ان نعلم هل تدرك النفس هذه كلها بقوة ام بقوى كثيرة؟ وان

ادركتها بقوة واحدة فكيف يكون حالها في ذلك ؟ ونفحص عنه فحصاً لا يخرج بنا عن حد الايجاز والله الموفق لذلك وهو اجدر بالمنة .



الفصل الثالث

في كيفية ادارك النفس للمدركات المختلفة وهل ذلك منها باجزاءٍ كثيرة ام بأنحاءٍ مختلفة ام هناك مدركات بعدد المركبات

اما انه ليس للنفس اجزاءٌ كأَجزاءِ الجسم فهو بيّن مما قدمناه، وذلك ان التجزي والانقسام انما يكون للجسم. واما انه لا ينبغي ان تكون المدركات بعدد المركبات فهو ظاهر ايضاً وذلك ان الحاكم، في جميعها واحد، لأن شيئاً واحداً في الانسان يحكم في الصغير انه صغير وفي الكبير انه كبير، وهو الحاكم في الالوان والاشكال والطعوم والروائح وفي الاشياءِ المساوية لشيءٍ واحد بعينه هو انها متساوية، ولو كان المدركون مختلفين لما صح انه يحكم واحد منها على ما ادركه الآخر. فاما ظنُّ مَن ظن ان النفس واحدة ولكنها تدرك المدركات الكثيرة المختلفة بقوى كثيرة وبأنحاء مختلفة فهو موضع البحث وسننظر فيه فنقول: ان بعض الناس لما نظر في الامور الموجودة فرأَى منها مركبة ومنها بسيطة، ونظر في الآلات والقوة المدركة فوجد ايضاً بعضها مركبة وبعضها بسيطة، حكم بان المركبة تدرك المركب والبسيطة تدرك البسيطة. ومثل ذلك بان قال وجدت من المركبات المدركات ما هو كالحواس لا تدرك الا المركبات فان العين لما كانت مركبة من قوة باصرة في آلات وطبقات من العين لا تتم الا باجتماعها ادركت من الامور المركبة من الاستقصات بالمزاجات المختلفة، ووجدت ايضاً من

المركبات ما هو بسيط بالعقل والفكر والرأي لا يدرك الا الامور البسيطة، كالعلوم بحقائق الاشياءِ والاراءِ التي تستخرج بالافكار في الامور، فان هذه بسيطة تدرك اموراً بسيطة، وكل واحد منها انما يدرك ما لاءمه واشبهه ان كان بسيطاً فبسيطاً وان كان مركباً فمركباً. الا ان ارسطاطاليس يبحث في هذا الموضع ويقول: ان للنفس قوة واحدة بها تدرك الامور الهيولانية المركبة وبها تدرك غير الامور الهيولانية البسيطة، ولكن بالنحو الذي به تدرك الامور البسيطة وسنبين ذلك فيما بعد. قال: ولو كانت النفس الناطقة تدرك المحسوسات بقوةٍ ما وتدرك المعقولات بقوة أُخرى لما جاز ان ترد حكم الحس فيما يغلط به وترده إلى ما حكم به العقل، كما لا ترد ما حكمت به حاسة اخرى. ومثال ذلك: ان الحس دائم الغلط في محسوسه كالعين اذا نظرت من بعيد إلى الشيءِ الكبير فتراه صغيراً، كما انها ترى الشمس وهي مثل الأرض مائة ونيفاً وستين[1] مرة مثل المرآة التي قطرها فتر، وتنظر إلى ما على شاطىءِ النهر اذا كانت في سفينة مصعدة فتراه كأنه متحرك منحدر وهو بالحقيقة غير متحرك، وترى الشيء في الماءِ كبيراًوهو صغير ومعوجاً وهو مستقيم. وترى الأشباح بحسب البخارات التي بينها وبينها مختلفة في الشكل. وكذلك غلط الذوق فان الصفراوي يحس الحلو مرّاً واغلاط الحس كثيرة. فتعلم النفس الناطقة انها قد غلطت وان الحق غير ما احست

---

(١) على أن المعوَّل عليه اليوم في علم الجغرافية والقوسمغرافية هو أن الشمس أكبر من الكرة الأرضية بمليون وثلاثمائة مرة فليتأَمل.

فترد الجميع الى حقائقها. فلو كانت النفس لا تعلم المعقول والمحسوس
بقوة واحدة لما علمت الفرق بينهما ولما ردت الجميع إلى امر واحد
تجمعه وتحكم فيه حكماً واحداً، ثم نعود فنقول: ان النفس الناطقة
تدرك الامور المعقولة بغير النحو الذي به تدرك الامور المحسوسة،
وذلك انها اذا طلبت الامور المعقولة انبسطت ورجعت إلى ذاتها كأنها
تطلب شيئاً هو عندها. واذا طلبت الامور المحسوسة خرجت عن
ذاتها كأنها تلتمس شيئاً خارجاً عنها إلى آلة تتوصل بها إلى مطلوبها.
وان وجدت الالة صحيحة استعملته، وادركت الامور الخارجة، ثم
حصلت صورتها عندها في الوهم وان لم تجد ذلك، كالاكمه فانه لا
يمكنه ان يتصور الالوان لانه لم يجد آلتها، واذا لم يدركها من خارج
لم يمكنه تحصيلها عنده في وهمه، وليس ذلك حالها في المعقولات،
فأما المثال على ما ذكرناه من ان النفس اذا طلبت الامور المعقولة
رجعت إلى ذاتها فهو ان الانسان اذا همَّ بتحصيل رأي بديع او فكّر
في عاقبة او اراد استخراج علم عويص خلد بنفسه، وابعد جميع
المحسوسات عنه، وكره ان يشغله شيءٌ من الحواس، واجتهد في
تعطيلها كلها، فتتداخل نفسه حينئذ وتنبسط انبساط الراجع الى
ذاته، فتدرك ما يلتمسه من ذلك المعنى بحسب قوتها في الانبساط
وخلوّها من عوارض الوهم الذي فيه صور المحسوسات فإنها عائقة
للنفس عن الرجوع إلى ذاتها والنظر فيما هو عندها وفي خزائنها.
وهذه الحال في النفس هي حركة مَّا، اعني الجولان في الطلب وهو
الذي يسمى روِّية وهو الالتجاءُ إلى العقل والعقل فيه جميع الأشياء

حاضرة موجودة لانه هو شيء والمعقولات شيءٌ آخر لا يتكثر بها. فاذا فعلت النفس ذلك فقد تحركت نحو تمامها، وتمامها ان تستكمل بالعلوم وتتحد بالعقل. والنفس الناطقة تدرك الامور البسيطة بغير آلة بل بنفسها، وتدرك الامور المركبة المحسوسة بتوسط الحواس، وهذا المذهب لارسطاطاليس، ويتبين منه رأيه في النفس الناطقة وانها تدرك المعقولات والمحسوسات. وليس كما ظنه قوم من ان الاشياءَ المحسوسة انما تدركها بالحواس فقط، وان تلك الجزئيات حسب هذا ليست من مدركات العقل لانه يعلم الكليات فقط. بل النفس الناطقة تدرك الجميع بقوة واحدة اعني قوة العقل، وانها وان ادركت الجميع فانها تدركه بوجه ووجه. وقد شبه ارسطاطاليس فعل النفس الناطقة في ادراكها الاشياء البسيطة بالخط المستقيم، وفي ادراكها الاشياء المركبة بالخط المنعطف. وقد عبر ثامسطيوس في كتابه في النفس عن هذا المعنى عبارة احسن فيها فلنرجع إليه ان شاءَ الله تعالى.



الفصل الرابع

في الفرق بين الجهة التي تعقل بها النفس والجهة التي تحس بها والاشياء التي تشترك فيها والأشياءَ التي تتباين فيها

ان هاتين الجهتين يعمها الانفعال، وذلك انهما جميعاً ينفعلان من مدركهما اذا كانا يستحيلان إلى ما ادركاه ويستكملان به، ويخرجان إلى الفعل بعد ان كانا بالقوة لان كل واحد منهما قبل ان يدرك ما يختص به لم يكن عقلاً ولا حساً الا بالقوة، فاذا ادركاه صار هذا عقلاً بالفعل وذاك حسّاً بالفعل. ولذلك قلنا ان انفعالهما كمال لهما. ولما كان من الاشياءِ المنفعلة ما يفسد بالانفعال، ونجد هذين يتمان ويستكملان به قلنا ان النفس تتم بهذين الانفعالين وتكمل ولا تفسد. ومما يدل على ان النفس تخرج من هذا الانفعال من القوة إلى الفعل فان المعنى الذي قيل به هيولانية صحيح هو ان تعقل الشيء بعد ان لم تكن تعقله، وتتصور بالمعقولات بعد ان لم تكن تتصوره بها، ومع ذلك فليست تتصور اشياء باعيانها في كل وقت، بل تتصور شيئاً في وقت وتتصور شيئاً آخر في وقت آخر، فلو لم يكن هناك شيءٌ ثابت يقبل الصور المختلفة وينتقل من حال إلى حال لما صح هذا المعنى فيها.

ومثال ذلك ان زيداً يكون غير عالم بان العالم مصنوع ثم يصير عالماً به، فلو لم يكن هناك قوة مستعدة وحال مهيئة لقبول هذا العلم

ما جاز ان يقبله، كما ان الحجر والنبات وكل ما ليس بمستعد لقبول العلم لا يجوز ان يقبله. ومنزلة هذه القوة من النفس وتصورها بالمعقولات منزلة الابصار منها في قبول المرئيات، فكما ان هذه تدرك الالوان وتستحيل اليها استحالة استكمال بها، وكما ان هذه تحصل فيها صور المرئيات حصولاً واحداً بالسوية، فإنها لا تدرك لوناً اكثر ولا اقل مما هو عليه، ولا اكثر ولا اقل من لون آخر. نسبتها إلى الجميع واحدة، كذلك حال تلك في حصول المعقولات فيها بالسوية لان نسبتها إلى الجميع نسبة واحدة، فكما ان هذه ليست شيئاً من المبصرات قبل قبولها اياها بل هي عادمة لجميعها كحال الهيولى، كذلك تلك ليست شيئاً من المعقولات قبل قبولها اياها بل هي عادمة لجميعها وحالها في ذلك حال الهيولى، فإن الهواءَ لما كان موضوعاً لقبول الالوان وجب ان يكون في ذاته عادماً لكل لون ولو كان يختص بلون لكان قبوله لما يخالفه اعسر ولما كان يؤديه على التمام وبالحقيقة. وكذلك حال الهيولى لما كانت موضوعة لقبول الصور وجب ان لا يكون لها صورة تخصها البتة لقبول الصور كلها قبولا واحداً اعني واحداً بعد واحد على السوية، ولا يكون نسبتها إلى بعضها اكثر ولا اقل من نسبتها إلى الآخر. ولما كان كل قابل صورة من الصور فهو لا محالة قبل قبوله اياها عادم لها وجب ان يكون ما هو قابل لجميع الصور قبل قبوله اياها عادماً لجميعها. وكذلك الحكم على الهيولى الاولى بانها مقترنة بالعدم. ولزم هذا الحكم بعينه البصر في قبوله المرئيات. ولزم ايضاً العقل الانساني في قبوله المعقولات،

ولو كان لهذا العقل صورة يختص بها لم يكن قابلا لكل حقيقة على التمام، ولا كان قبوله اياها بالسوية، بل كان قبوله لما يجانسه ايسر واوفر ولما يباينه اصعب واندر. ولما كانت النفس العاقلة عادمة لكل صورة تصورت بكل معقول وقبلته قبولا واحداً بالسوية. ولاجل ذلك قلنا انها بسيطة لان ما عدم كل صورة فهو بسيط اذ المركب هو ما يتركب من موضوع وصورة. ومن هذا الموضع يتبين ان النفس ليست جسماً ولا عرضاً لانها لو كانت جسماً لكانت مركبة وذات صورة وقد ابطلنا ذلك. ولو كانت عرضاً لكانت صورة هيولانية ودخلت تحت مقولة من المقولات التسع وقد ابطلنا ذلك ايضا. وقد فرغنا من ذكر الاشياء التي تشترك فيها جهتا العقل والحس.

واما التي تتباين فيها فهي هذه: من شأن الحس ان يفسد عليه المحسوس القوي، كالعين فإنها تكل وتضعف من الضوء القوي والأشياء النيرة التي تفوق قوتها. والسمع فإنه يكل ويضعف من الأصوات الهائلة التي تفوق قوته وكذلك باقي الحواس. فاما العقل الذي نحن في وصفه - اعني العقل الانساني - فانه يقوى بكثرة المعقولات القوية وبمداومة النظر إلى الصور المتعرية من الهيولى جدا، ويصير كاملا عاقلا بالفعل. وكلما قوي عليه كان اقدر على تصور غيره. وايضاً فان من شأن الحس اذا انصرف عن المحسوس القوي الى المحسوس الضعيف لم يمكنه ادراكه، كالشمس اذا حدق المحدق اليها ثم انصرف عنها لم يمكنه ادراك ما بين يديه. فاما العقل فانه اذا

ادرك شيئاً قوياً من المعقولات كما قلنا لم يكن تصوره لما هو دونه انقص بل ازيد واقوى. والعلة في ذلك ان الحس هو غير مفارق للجسم وادراكه يكون بجسم منفعل فلا يقوى على ادراك الأشياء القوية لاجل ما يبقى فيه من اثر ذلك المحسوس القوي الذي يعوقه عن قبول شيءٍ آخر الاّ بعد زواله. فاما العقل فانه مفارق للجسم باق بعده كما سنبينه بعد قليل. فادراكه ليس هو بآلة جسمانية فلاجل ذلك يقوى على ادراك الاشياء الضعيفة اذا انصرف عن الأشياءِ القوية، ومن هذا الموضع يتبين ان النفس ليست صورة هيولانية لانها لو كانت صورة هيولانية لعرض لها ما عرض لتلك بالضرورة. ومما يدل ايضاً على انها ليست صورة هيولانية انها تدرك الامور المتعرية من الهيولى بالعقل، والعقل يعرف المقدمات الأُول، ويعرف ذاته، ويعلم انه ليس بين الايجاب والسلب منزلة، ويعقل الصانع الاول، وبعرف بانه ليس خارج الفلك خلاء ولا ملاء واشياء كثيرة من هذا النحو. وليس شيء من هذه مأخوذا من الحس لانها ليست هيولانية، ولا في مادة ولا به حاجة في ادراك إلى آلة بل هو مكتف بذاته.

ومما يدل على ان العقل لا يحتاج إلى آلة في ادراك ما يخصه من المعقولات ان المستعين بالالة انما يحتاج اليها لتعينه على تمام فعله وابرازه على ما ينبغي، فأما اذا عاقته عن فعله وناصبته فيه وشغلته عنه حتى لا يتُم فعله امرا ويكون ناقصا عما ينبغي فليس يستعين بها ولا يسميها ايضاً آلة. والنفس العاقلة هذه حالها اعني ان جميع ما

يفرض آلة لها فهو مما يعوقها ويمنعها من ادراك ما يخصها كما بينا فيما سلف من حالها اذا همت بادراك معقول فانها تتداخل وترجع إلى ذاتها وتعطل حواسها وسائر آلاتها، وبحسب هذا الفعل منها يكون صحة ادراكها لما تدركه من المعقولات. فليست النفس اذاً جسماً ولا عرضاً ولا صورة هيولانية. وايضاً فلو كانت النفس العاقلة في البدن كالصورة في الهيولى للزم ان تقوى بقوة البدن وتضعف بضعفه كما بينا. قال ارسطاطاليس بهذه الألفاظ: فأما العقل فيشبه ان يكون جوهراً، ما يكون في الشيء ولا يفسد، فانه لو كان يفسد لكان عرضةً بذلك خاصة للكلالات التي تكون للشيخوخة. لكنا نجد ما يعرض فيها للحواس فان الشيخ ولو كان يعقل عيناً مثل الشاب لا يبصر مثل ما يبصر الشاب فتكون الشيخوخة ليست حالا انفعلت فيها النفس شيئاً لكن حالا هي فيها كما تكون في حال السكر وفي حال المرض. والتصور والنظر بالعقل يختلفان بان يفسدا داخلا بشيءٍ آخر فاما هو في نفسه ففاعل به.

تفسير هذا الكلام لأبي الخير

يقول: لو كان العقل من الانسان فاسداً بفساد جسمه لضعف بضعف بدنه اذا عرضت له الشيخوخة، وليس يضعف في تلك الحال فهو اذن غير فاسد. فأما ما ذكره من حال السكر والمرض فانه يريد الحال العارضة للعقل في الشيخوخة من التقصير في وقتها فانها ليست لضعف العقل من نفس جوهره بل لان البدن غير قابل لفعل العقل كما يعرض في حال السكر والنوم، لان السكران والنائم اذا قصرا في

التمييز والعقل فليس ذلك لنقص في العقل نفسه بل لعارض عرض للآلة من البخارات* ثم قال ارسطاطاليس في المقالة الثانية من هذا الكتاب: فاما العقل نفسه فقد يشبه ان يكون جنساً آخر من النفس، ويكون هذا وحده وقد يمكن انها تفارقه كما يفارق الابدي الفاسد، فاما سائر اجزاءِ النفس فظاهر من امرها انها ليست مفارقة كما يدعي قوم.



الفصل الخامس

في ان النفس جوهر حيٌّ باق لا يقبل الموت ولا الفناء وانها ليست الحياة بعينها بل تعطي الحياة كل ما توجد فيه

اما ان النفس ليست الحياة بعينها فقد تبين فيما قدمناه انها لو كانت هي الحياة لكانت حياة بحي، ولو كانت كذلك لكانت صورة هيولانية، ومن مقولة المضاف انها تحتاج إلى موضوع، اعني بدن الحي، وقد بينا انها ليست صورة هيولانية. ومما يدل ايضاً على ذلك ان النفس الناطقة تقاوم لذّات البدن وشهواته وتمنع منها وتستهين بجميعها في تلك الفضيلة. والاشياء المتقومة من شيءٍ لا تعاند ما به قوامها ولا تمنع منه بل تجلبه اليه لان في منعها منه بطلانها وانما تطلب ما يقيمها ويزيد فيها. وايضاً فان النفس تدبر البدن وتسوسه سياسة رياسة، وجميع ما في البدن هو فيه كالصورة الهيولانية فهو تابع للبدن، والتابع للبدن مرؤوس منه فالنفس ليست في البدن كصورة هيولانية فليس اذن هي الحياة بل انما تولّد في البدن حياة. واذا كانت حياة البدن في النفس وجب ان تكون الحياة للنفس اولاً وللبدن ثانياً، فقد تبين ان النفس ليست صورة الحياة بعينها. وبيّنا ايضاً فيما سلف ان للنفس افعالاً خاصة بها مفارقة للبدن وما كان فعله الخاص به مفارقاً للبدن فهو أيضاً مفارق للبدن لانه لا حاجة به إلى البدن، واستدللنا على ذلك بانها لا تقوى بقوة البدن ولا تضعف

بضعفه واوردنا نص كلام الفيلسوف. فاما قوله في آخر الكلام الذي حكيناه عنه اعني قوله - فهذا وحده يمكن ان يفارق كما يفارق الابدي الفاسد - فأما سائر اجزاء النفس فظاهر من امرها انها ليست مفارقة كما يدعي قوم، فإن هذا رأي الفيلسوف ورأي جماعة من الحكماءِ في اجزاءِ النفس واعني بالاجزاءِ الانحاءَ التي شرحناها الا انها لا تتجزأ كما تتجزأ الاجسام، ويعني بهذه الاجزاءِ الجزء المسمى نفساً غضبية والجزء المسمى نفساً شهوانية، لان هذه تموت بموت الانسان اي تبطل وتتلاشى، وكذلك قوة الذكر واشباهها. وذلك ان هذه قوى هيولانية لا يتم فعلها الاّ بآلة بدنية، وانما احتاجت النفس اليها لتتم الحياة للبدن مدة طويلة. ولما صدرت هذه الافعال عن النفس مختلفة وبآلات مختلفة سمي كل فعل منسوب إلى آلة نفساً. لان صدور ذلك الفعل ابداً من نحو تلك الآلة.

ومثال ذلك ان صدور الشهوة التي هي لاستمداد الغذاءِ ليعتاض به عما تحلل من البدن انما هو من نحو الكبد. وصدور الغضب انما هو ليدفع به الحي عن بدنه ما يؤذيه انما يكون من نحو القلب. وصدور الفكر والتخيل انما يكون باجزاءِ الدماغ. ولما كانت هذه الآلات آلات للنفس استخاروا ان يسموها نفساً. ومستعمل الآلة اشرف من الآلة لانه هو المهندس لها، فإن كانت الغايات التي تتم بتلك الافعال شريفة بالغة اكمل اغراض الحكمة دل على حكمة المستعمل للآلة وعلى شرفه. واما ذات النفس الناطقة فقد بان مما تقدم ان لها فعلاً خاصاً وحركة ذاتية لا يستعمل بها شيء من الآلات بل الآلات كلها

عائقة عن تمامها مناصفة فيها ، وبان بذلك انها باقية دائمة البقاءِ . وسنبين فيما يستأنف حال هذه الحركة بياناً اكثر من هذا ان شاءَ الله .

واما الان فانا نسوق البرهان على ان النفس الناطقة باقية دائمة البقاءِ هكذا : النفس الناطقة من الانسان لها حركة خاصة بها لا تستعمل بها شيئاً من الآلات الجسمانية فهي غير فاسدة بفساد الجسم. واقول مثل ذي قبل ان هذا الاسم اعني الموت انما يفهم منه في اللغة العربية مفارقة النفس للجسم ، وانما يقال للجسم ميت اذا فارقته النفس ويعنون بمفارقة النفس للشيء اذا كان الانسان ميتاً . ومن عادة اصحاب اللغة اذا ارادوا (بما كان الشيء هو ما هو) عبَّروا عنه بعبارة ، فاذا فارقته تلك الصورة عبروا بعبارة اخرى فهم يقولون حي وميت اشارة إلى ما ذكرناه ، كما نقول في جميع الصور الأُخر المختلفة ذلك . فانهم يقولون في الثوب اذا بطلت صورته بَلي وفي الحديد صدي وفي البيت انهدم . فليت شعري كيف تفهم في النفس اذا انفردت عن البدن هذا المعنى . اما البدن فقد فهمنا معنى الموت فيه لانه مفارق للنفس ، فأما النفس فإنْ فهم احد فيها هذا المعنى فليلتمس لها اسماً غير الموت يعني البطلان وما اشبهه لكنا قد بينا ان النفس ليست بجسم ولا عرض وانها جوهر بسيط وقد تبين في اوائل الفلسفة ان الجوهر لا ضد له وما لا ضد له لا يبطل ، وهي غير مركبة فاذن لا تنحل . وسنحكي ايضاً اقاويل الاوائل غير ارسطاطاليس في ان النفس غير ميتة اذ كان مذهب هذا الرجل قد بان ووضح .

الفصل السادس

في اقتصاص مذاهب الحكماءِ والوجوه التي اثبتوها في ان النفس لا تقبل الموت

اعتمد افلاطن في بقاءِ النفس على ثلاث حجج:

احداها: ان النفس تعطي كل ما توجد فيه حياة.

الثانية: ان كل فاسد انما يفسد من قبَل رداءَة فيه.

الثالثة: ان النفس متحركة من ذاتها.

فأما الحجة الاولى فسياقها على هذا: ان النفس تعطي الحياة ابداً كلَّ ما توجد فيه، وكل ما يعطي ابداً ما يوجد فيه فالحياة جوهرية له. وما كانت الحياة جوهرية له لا يمكن ان يقبل ضدها، وضد الحياة الموت. وقد اطنب اصحاب افلاطن في تفسير هذا الفصل واكثروا شرحه وبينوا صحة مقدماته وتركيبها وصحة النتيجة منها وسنذكره بعد ذلك اذا فرغنا من ايراد الحجج الثلاث ان شاءَ الله تعالى.

واما الحجة الثانية فانها غير مبينة على حال اذ لا رداءَة في النفس، فينبغي ان نشرح حقيقة الرداءَة وما يراد بها ليتم لنا سياق البرهان بعد ذلك. فنقول: ان الرداءَة مقترنة بالفساد والفساد مقترن بالعدم والعدم مقترن بالهيولى.

وبيان هذا الكلام انه حيث لا هيولى وحيث لا عدم فلا فساد، وحيث لا فساد لا رداءَة، فالهيولى معدن الرداءَة وينبوع الشر واصله الذي يتفرع منه، ومقابل هذه الرداءَة الجودة، والجودة مقترنة بالبقاء، والبقاءُ مقترن بالوجود، والوجود اول صورة ابدعها الباري جل ذكره.

فلذلك هو خيرٌ محضٌ لا يشوبه شرٌّ ولا عدم، واختص به العقل الفعال، وذلك ان الوجود الحق الذي ليس فيه هيولى بتة ولا معنى الانفعال هو العقل الاول. وفي تبيين الخير والشر كلام طويل يخرج بنا عن حد ما نحن فيه. ومن قرأ كلام افلاطن فيه، وكتاباً لبرقلس خصه به، وكلاماً لجالينوس فيه، تبين له طوله وحاجته الى الشرح الا انني قد اجتهدت في اختصاره وايراده مع ذلك مشروحاً ونعود الان فنقول:

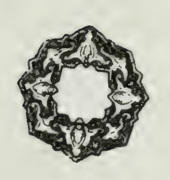
ان النفس صورة يكمل البدن بوجودها فيه فليست اذن هيولى. وقد بينا ايضاً انها ليست صورة هيولانية اي محتاجة إلى الهيولى في وجودها، فالنفس ليس فيها شيء من الرداءَة، فالنفس ليس لها فساد، والنفس ليس لها عدم، فالنفس اذن باقية.

فأما سياق البرهان فهكذا: النفس ليس فيها رداءَة، وكل ما ليس فيه رداءَة ليس بفاسد.

والحجة الثالثة فهي هذه: ان النفس متحركة من ذاتها، وكل ما كانت حركته من ذاته فهو غير فاسد، فالنفس غير فاسدة.

فأَما ما اورده برقلس في بيان الحجة الاولى الذي وعدنا بذكره فهو هذا: كل امر ضاد امراً صادراً عن قوة فهو مضاد للقوة التي عنها صدر ذلك الامر.

مثال ذلك البرودة مضادة للحرارة الصادرة عن النار، وهي ايضاً مضادة لما صدرت عنه الحرارة - أعني النار - فاذا كان هذا هكذا قلنا: ان النفس العاقلة غير قابلة للموت المصاد للحياة التي فيها فهي اذن غير مائتة ولا فانية.



الفصل السابع

في ماهية النفس والحياة التي لها وما تلك الحياة التي تحفظها عليها حتى تكون دائمة البقاءِ سرمدية

ان الحكماء لما لحظوا النفس من حيث كانت متممة للبدن محيية له قالوا هي حياة، ولم يريدوا بذلك انها صورة الحياة. لان هذا شيء قد وضح بطلانه. وانما ارادوا بذلك انها الجالبة للحياة إلى البدن، فهي اولى بالحياة منه. ولما لحظوها في نفسها غير نسبة لها إلى البدن قالوا هي محركة ذاتها. وقد اطلق افلاطن عليها انها حركة، وذلك انه قال في كتاب النواميس: الذي يحرك ذاته فجوهره حركة. وينبغي ان ننظر إلى هذه الحركة التي للنفس، فإنّا قد قلنا ان النفس جوهر وليست بجسم والحركات التي كنا احصيناها - اعني الست التي هي حركات الجسم - ليس يليق شيء منها بهذا الجوهر. فنقول:

ان هذه الحركة هي الحركة الدورية، والجولان وهو جولان النفس الموجود لها دائماً. فانك لا تجد النفس خالية من هذه الحركة في حال من الاحوال، وهذه الحركة لما لم تكن جسمانية لم تكن مكانية ولم تكن خارجة عن ذات النفس. ولذلك قال افلاطن: جوهر النفس هو الحركة، وهذه الحركة هي حياة النفس، ولما كانت ذاتية كانت الحياة لها ذاتية، فمن امكنه ان يلحظ هذه الحركة على

انها ثابتة في ذاتها وغير داخلة تحت الزمان وانها محركة ذاتها فقد لحظ جوهر النفس. واعني بقولي تحت الزمان ان انواع الحركات الطبيعية كلها داخلة تحت الزمان، وما كان في زمان فلم يصح وجوده الا في الماضي منه. والمستقبل من الزمان لا وجود له الا في التكون، فالحركات الطبيعية لا وجود لها الا في التكون. ولذلك قال افلاطن في كتاب طيماوس على لسان السائل: ما الشيء الكائن ولا وجود له وما الشيء الموجود ولا كون له؟ اعني بالكائن الذي لا وجود له الحركة المكانية والزمان لانه لم يؤهَّل لاسم الوجود اذ كان مقدار وجوده انما هو في الان، والان يجري من الزمان مجرى النقطة من الخط، ولما كان قسطه من الوجود لا يثبت في الماضي ولا المستقبل وانما هو بحسب الان فليس يستحق اسم الوجود بل يقال هو ابداً في التكون. فأما الوجود الذي لا كون له فالأشياء التي فوق الزمان، لأن ما كان فوق الزمان فهو أيضاً فوق الطبيعة، وما كان وجوده كذلك لم يدخل تحت الماضي ولا المستقبل بل وجوده اشبه بالدهر اعني السرمد والبقاء ونعود الى القول:

ان حركة النفس التي شرحنا من امرها ما شرحنا على نحوين: احدهما نحو العقل، والآخر نحو الهيولى، فإذا تحرَّكت نحو العقل استنارت به واستفادت منه، وإذا تحركت نحو الهيولى افادتها وانارتها، ولما كانت الحركة ذاتية للنفس انها هي تحركت نحو الهيولى، فأما الهيولى فإنها لا تتحرك ولا الحركة من شأنها، وهاتان الحركتان للنفس هما حركة واحدة بحسب اعتبارها بنفسها اي بنفس

الحركـة، وهما حركتـان بحسب اعتبارهما بما تتحرك النفس اليـه، وهي بالجهة الأولى تستفيد وبالجهة الاخرى تفيد. وهذه الحركة هي التي يسميها الحكيم بزر الباري جل وتعالى، لانه يسمي الكلمة التي في الاشياء بزورا ابرزها الباري سبحانه فيها، وهي التي يسميها افلاطن مُثلا، وقد تبين انها حياة النفس وذات النفس ومن ههنا قيل كل حياة نفسا وتبين انها فاعلة بجهة ومنفعلة بجهة، وانها وان كانت حركة فهي غير زائلة وغير مكانية، وما كان غير زائل فهو ثابت، والثبات هو السكون، فوجب ان تكون كذلك وان تكون حركة في صورة سكون، وهذا الموضع وان كان عويصا فقد وضح بما قدمناه. وانما يغمض على من تكن له رياضة. على ان جميع ما اوردناه في هذه المسائل مستصعب على من لم يتدرب بما قبله من مراتب العلوم سيما المنطق فإنه الآلة التي لا بد لمن احب التطلع على الحكمة ومشاركة اهلها من ان يطالعه. وكما ان من احب ان يكون كاتباً ويقرأ الخطوط ويفهم ما تضمنته من المعاني فلا بد من اقتناء صناعة الكتبة وآلاتهم ليشارك الكتّاب، كذلك الحال في المنطق لمن اراد الفلسفة. واقول ان هذه الحركة البديعة التي لا تشبه شيئاً من الحركات التي الفناها لما فاضت على الاجرام الطبيعية تحركت بها الاجرام الحركة التي تليق بها وتصح بها وتمكن فيها اعني المكانية وكان ابسطها واشرفها حركة السماء لانها اول جرم قبِل هذه الحركة فتحرك بحركة الدور الذي هو اشرف حركات الجسم، لانها وان كانت حركة نقلة فإنها تنتقل باجزائها، فأما كل السماء فهو ثابت في مكانه غير متنقل عنه فهو ساكن فقد اشبهت حركة السماء حركة

النفس وحاكتها اتم حكاية في استطاعة الشيء الجسم. وذلك ان السماء ساكنة من وجه ومتحركة من وجه، ومن ثم صار حياتها اتم واشرف من حياة ما هو دونها اعني عالم الكون، لان هذه الحركات مستفادة من النفس بتوسط الفلك، وكل ما تباعد المعلول من علته وكثرت الوسائط بينهما انحطت مرتبته ونقص شبهه، واذ قد انتهى بنا الكلام الى هذا الموضع فقد وجب ان نرتقي فيه إلى ان نعود إلى موضعنا الذي كنا فيه فنقول:

ان حركتنا مستفادة من حركة الفلك، وحركة الفلك مستفادة من حركة النفس، وحركة النفس هي الجولان والدورية ليتم ذاتها بالعقل المستغني بذاته وما يلحقه من الفيض الدائم اذ كان اول مبدَعٍ للباري عز وجل، وانما لم يتحرك العقل وان كان ناقص الوجود عن مبدعه، لان الحركة انما تكون لاجل التمام، ولما كان غير ممكن في المعلول ان يكون مثل العلة في التمام لم يتحرك، ولو تحرك لكانت الحركة باطلة، والعقل لا يفعل باطلا، فتمام النفس هو تصورها بالعقل، وتصورها به يتم بالحركة، والحركة ذاتية لها وهي حياتها وهي المسماة كلمة ومثالا وبزراً ابرزه الباري، وهو الذي يحفظه عليه سرمداً. وان ارتقينا من هذا الموضوع ازداد الكلام غموضا فلنقتصر على ما ذكرناه.

الفصل الثامن

في ان للنفس حالاً من الكمال يسمى سعادة وآخر من النقصان يسمى شقاوة

من ارتاض بما قدمنا له من الفصول، واطلع عليها كنه الاطلاع، وعلم ان للنفس جهتين من الحركة: احداهما نحو ذاتها وهي التي تحرّكها نحو العقل الذي هو اول مبدع لله تعالى، والذي لا تنقطع مادة مباديه بوجه ولا سبب، والاخرى نحو الآلات الطبيعية لتكمل الاجرام الهيولانية، علم ان احدى الجهتين هي التي تسوقها إلى سعادتها وبقائها اللائق بها. والاخرى هي التي تحطها وتخرجها عن ذاتها. وقد اطلق الاوائل على هاتين الجهتين العلو والسفل، ومعلوم انهم لم يريدوا بذلك حركة الجرم في العلو والسفل ولكنهم لم يستطيعوا غير ذلك في العبارة، فاما الشريعة فقد عبرت عن هذا المعنى باليمين والشمال.

وبالجملة فان الجهة الاولى من الحركة كلما امعنت فيها النفس توحَّدت بها، وتداخلت إلى ذاتها، وتوجهت نحو باريها ومبدعها الواحد الذي به وجدت الوحدة في كل موجود وبه دام البقاءُ السرمد لما دام.

واما الجهة الاخرى من الحركة كلما امعنت فيها تشبثت بها وتكثرت، وخرجت بها عن ذاتها، وحفَّها من الشقاءِ ما تقتضيه هذه

الحال. ولذلك قال افلاطن: الفلسفة هي التدرب بالموت الاراديّ، لان عنده ان الموت موتان، والحياة حياتان، اذ كانت احدى الحياتين بحسب هذه الحركة من النفس، والاخرى بحسب تلك فوجب لذلك ان يكون الموت ايضاً موتين لان كل واحد منهما يقابل صاحبه، وهو يسمي الحياة التي بحسب حركة النفس الناطقة نحو العقل حياة طبيعية، ويسمي الحياة التي نحو الهيولى حياة ارادية، وكذلك الموت المقابل لها ولذلك قال: مُتْ بالارادة تحيَ بالطبيعة. وهذا كلام مختصر اللفظ وجيزه كثير المعنى شريفه، فيحق على من ازاح الله علته، وشق بصره اي بصيرته، ان يقوي عزيمته على ما يسوقه إلى سعادته وحياته الابدية بالقرب من باريه تعالى وتنزه، ان يقمع شهواته، ويردع نفسه بما وهب له من العقل عما يحطها إلى المهواة المؤذية، اعني الميل إلى الدنيا ودواعيها التي ترديه وتميته وتشقيه بالبعد من باريه، وتنكسه في الخلق وتحصله على العذاب الاليم.

ولسنا نريد بهذه الوصية ترك الدنيا جملة، والاضراب عن عمارتها دفعة، فإن هذا رأي من لا يعلم كيف موضوع، العالَم ولا يدري ان الانسان ايضاً خُلق مدنياً بالطبع، اعني انه لا يستغني في بقائه عن المعونات الكثيرة من الناس الكثيرين، وانه يعين غيره كما يعينه غيره لتتم الحياة الصالحة له ولهم، ومعنى هذا الكلام وقولنا ان الانسان مدنيٌّ بالطبع انه لم يُخلق الانسان خَلْق من يعيش وحده ويتم له البقاء بنفسه كما خلق كثير من الوحش والبهائم والطير وحيوان الماء، لان كل واحد من تلك خلق مكتفيا بنفسه غير محتاج

في بقائه الى غيره، بل قد ازيحت علته في جميع ما تتم به حياته خلقةً والهاماً، اما الخلقة فلأنه مكتس بما يوافقه من وبر وصوف وشعر وريش وما اشبه ذلك، وذُو آلةٍ يتناول بها حاجته: ان كان لاقط حبٍّ فمنقار، وان كان آكل العشب فمشفر واسنان موافقة للقطع والقلع وان كان سبعاً او آكل لحم فانياب او مخالب او مناسر، وآلة الفرس الدبق مع ايد وبطش وشجاعة بالطبع على ما تتم به حياته.

واما الالهام فلأنه يتناول من الاغذية ما يوافقه، ويتجنب بما يضره، وينتقل من مصيفه إلى مشتاه، ويعد مصالحه كلها من القوت والكنّ بغير تعليم ولا تدبير، بل بالالهام المولود معه فكل واحد منها كما قلنا مكتف بذاته في حياته التي قدرت له.

فاما الانسان فانه خلق عارياً غير مهتد لشيء من مصالحه الاّ بالمعاناة والتعليم، ولا يكفيه القليل من المعاونين حتى يكونوا عدة كثيرة وجماعة وافرة، ولكنه عوض من تلك الأشياءِ بالعقل الذي سخر له به جميعها، ومكن به من منافع البر والبحر، وهدي به الى مصالح الدنيا والاخرة. وعرض للخلود والنعيم الدائم، ولكن ليس يتم له البقاءُ الاسنى إلا بالتعاون والتعاضد الذي ان ذهبنا نعدُّ ما يتعلق به من المطعوم والملبوس والمشروب وسائر المنافع مما يقي الحرَّ والبرد ويحفظ البدن على اعتداله، إلى ما يتلو ذلك مما يجري مجرى الزينة والمتعة وفضول الحاجة، احتجنا إلى احصاء جميع ما في العالم من نعم الله تعالى ولا مطمع في ذلك.

واذ كان هذا على هذا وكان سبيل الانسان في حياته وحسن

عيشته على خلاف سبيل الحيوان كله قيل انه مدني بالطبع اي محتاج الى ضروب المعاونات التي تتم بالمدنية واجتماع الناس فيها، وهذا الاجتماع للتعاون هو التمدن سواءٌ كان ذلك في الناس وبراً ومدراً او على رأس جبل.

فمن العدل اذن ان نعين الناس بانفسنا كما اعانونا بانفسهم، ونبذل لهم عوض ما بذلوا لنا، فان الطائفة التي تجاهد وتذب وتفرغ انفسها للرياضة في الحرب حتى لا تشتغل بغيرها يجب على اصحاب المهن الذين انما تم لهم الامن والدعة باولئك ان يعاونوهم بمهنهم، كما يجب على هؤلاء اذا كفاهم اهل المهن حاجاتهم ان يحاموا عنهم ويقاتلوا دونهم، وكذلك من اثر لغيره اثراً يجب على ذلك الغير ان يكافئه عليه ويعوضه عنه.

فاما من ذهب إلى التزهد، وحرَّم المكاسب، فإنه يضطر إلى استعمال الجور لانه يستنجد الناس لا محالة في ضرورات بدنه وحاجاته إلى ما يقيمه، ويطلب معاونتهم ثم لا يعاونهم فهذا هو الظلم والعدوان. فان ظن منهم ظان ان مقدار حاجته قليل فليعلم ان ذلك القليل يحتاج فيه إلى استخدام عالم كثير من الناس لا يحصون، وان كان لا يشعر بذلك.

فمن الواجب على كل احد ان يبذل معونته على شريطة العدل: ان عاون كثيراً طلب كثيرا، وان عاون بالقليل طلب قليلا، ولست اعني بالقليل والكثير الكمية بل الكيفية وحسن الموقع والغناء، فإن المهندس بقليل نظره يغني ما لا يغنيه الذي يتعب ببدنه اياماً

كثيرة. وكذلك الجيش بمدبره، فإن مدبر الجيش يدبر برأيه فيغني غناء خلق كثير ممن يعرض بنفسه للقتل ويجتهد في العمل الكثير. وينبغي لكل احد ايضاً ان يتناول من الدنيا بقدر مرتبته وعلى حسب منزلته التي قسمت له، فلا يطلب ما ليس له، ولا يقصر عما جعل له، ويدخل تحت الشريعة الحق التي يلحقها في ايامه، ويلزم وظائف الدين، ويتخلق بالاخلاق الجميلة، ويسير بالسير الفاضلة. وفي اقتصاص ذلك في هذا الموضع على الشرح خروج عما قصدناه. والعمل للحق بعد اعتقاده هو سبيل السعادة وطريق النجاة والفوز الأعظم في الدارين.



الفصل التاسع

في تحصيل السعادة وذكرها والحض على السعادة والسبيل التي تودّي اليها

من شأننا ان نذكر في كل فصل من هذا الكتاب ما يكون توطئة لما بعده، وقد تقدمنا في الفصل الاول فذكرنا ما يكون به كمال النفس وما سعادتها، وبمعرفة ذلك يعرف نقصانها وشقاؤها لأن المتقابلين يكون علمهما معا، ونريد ان نذكر في هذا الفصل تحصيل السعادة ونحض على السبيل التي تودّي اليها، ليطلبها الطالب ويصرف سعيه اليها، فإن الانسان اذا عرف الغرض والسبيل اليه كان احرى بسرعة الظفر واخلق بقرب الدرك* فنقول ان تحصيل السعادة على الاطلاق يكون بالحكمة، وللحكمة: جزءان نظري وعملي. فبالنظري يمكن تحصيل الآراء الصحيحة، وبالعملي يمكن تحصيل الهيئة الفاضلة التي تصدر عنها الافعال الجميلة. وبهذين الأمرين بعث الله الأنبياء صلوات الله عليهم ليحملوا الناس عليها. وهم اطباء النفس يعالجونها من اسقام الجهالة بالادب الحق لما يأخذونهم به من الآداب الصحيحة والاعمال النافعة، ويطالبونهم بالاستسلام لهم بعد اقامة الحجة عليهم بالمعجزات، فمن تبعهم ولزم محجتهم وقف على الصراط المستقيم. ومن خالفهم تردى في سواء الجحيم. فاما من احب ان يعلم صحة ما دعوا اليه بالنظر الصحيح

فانه يجد ذلك من جهة الحكماء. وذلك انهم لما وجدوا جزئي الحكمة نظرياً وعملياً رأوا النظري منها كثير الشبه التي توهم الحق وليست به، وتقرب من الحق وان لم تكنه، وقد شبهوا الحق بالعلامة التي في القرطاس للمرماة فانها واحدة وكلٌّ يرميها ويقصدها، والمصيب قليل والمخطىء كثير لكثرة النقط التي تقرب منها، وكذلك مركز الدائرة وهي نقطة واحدة ومن يطلبها بالعين كثير ومن يجدها اقل القليل، وذلك ان الامر المتباعد من الحق جداً لا يكاد يذهب على احد، واما ما هو بالقرب منه فهو كثير الاشتباه على من ليس بحاذق. وناقد الدينار ليس هو من يعرف الفلس ويفرق بينه وبينه، ولا من يعرف المتبهرج الشديد البعد من الذهب، ولكن من فرق بين الدينارين اللذين بينهما حبة واحدة فذلك حُكم الحق وحاله مع الناظرين، لان ما هو بعيد منه جداً فكل احد يعرف بطلانه. واما القريب منه فهو المشتبه الذي يغلط فيه الكثير من النظار، ويحتاج فيه إلى الحذق والمهارة والصناعة والرياضة فعمل لذلك آلة وصناعة تصير طريقاً للسالك لا يغلط فيه ولا يبهم على احد، وهو صناعة المنطق، وترسم بانها آلة يفرق بها بين الحق والباطل في الامور، وبين الصدق والكذب في الاقاويل، ثم جعلت هذه الآلة عياراً وقانوناً فيما يسلك من طريق النظر، ورتبت له الامور الموجودة، فجعل الاقرب الينا اعني الطبيعة اول ما نبدأ بالنظر فيه، ثم نتدرج منه إلى غيره اولَ اولَ كما قلنا في صدر الكتاب، ثم عمل بعد ذلك كتب في الحكمة العملية وهي كتب الاخلاق التي تتهذب بها النفس، ثم في

تدبير المنزل ثم في تدبير الملك، وهي صناعة الملك وقالوا من كمل سياسة نفسه وتهذيب اخلاقه وقمع عدو نفسه الذي بين جبينه صلح لتدبير منزل، ومن صلح لتدبير منزل صلح لتدبير مدينة، ومن صلح لتدبير مدينة صلح لتدبير مملكة، فاذا استكمل الانسان هذين الجزئين من الحكمة فقد استحق ان يسمى حكيما او فيلسوفا وقد سعد السعادة التامة.

وقد ذكر ارسطاطاليس في كتاب الاخلاق ما ذكرناه في صدر هذا الفصل - اعني حال من صدّق المستبصر وحال من ابصر لنفسه - فقال بهذه الالفاظ: يحتاج الانسان في الاطلاع على حقائق الخيرات اما إلى آلة جيدة يعلم بها الحق من الباطل يعني الذهن، واما إلى تصور يأخذ به الأشياءَ من غيره بسهولة. فمن لم تكن فيه واحدة من هاتين الخلتين فلينصت لقول استورس الشاعر حيث يقول: اما هذا ففاضل، واما هذا فصالح، وأما الذي لا يفقه من نفسه ولا يفهم ولا يفقه اذا فقهه غيره فهو الشقاء والعطب. واذ قد ذكرنا ما ذكرنا فلا بأس ان نزيد في البيان، ونومي فضل ايماء إلى هذه السعادة ليكون الطالب لها اشوق واليها احرص.

فنقول: ان من عرف الموجودات كلها على الشريطة التي قدمناها وعلى الترتيب الذي نعت به الحكماء لنا وسهلوه علينا وورثونا فاول ما يلوح له من ذلك تركيب عالمنا هذا وكيفيته وطبيعته والقوى الكثيرة المدبرة له، ويرى من نفسه كل ما في العالم الكبير، ويرى اتصال هذه القوى بعضها ببعض، وتدبير بعضها لبعض، وارتفاعها

كلها على نظام في غاية الحكمة الى عالم آخر ليس منها بسبيل ولا لها
بشبيه، بل هو روحاني بسيط مشتمل بالتدبير على جميع ما كان رآه
في العالم الاول محيط به احاطة تقدير وتصوير، سار فيه سريانا
روحانيا كسريان تلك القوى في الاجسام الطبيعية من غير حاجة
إليها بل هي المحتاجة اليه، ولولا انس الانسان بالعالم الاول
واستبصاره فيه لما جاز ان يلوح له هذا العالم الثاني الذي هو بسيط
بالاضافة الى ما كان رآه، فاذا انس بالنظر إلى هذا العالم ايضاً
وقوي بصره فيه شاهد ايضاً فيه من عجائب الحكمة وآثارها ما هو
الطف واغرب واعجب مما كان شاهده، ورأى ارتباط تلك الآثار
بعضها ببعض وتدبير بعضها لبعض، ولاح له منها عالم آخر ليس منها
بسبيل، ولا هو في شيء اكثر من انه محيط بهذا العالم الثاني كاحاطة
الثاني بالاول، اعني انه غير جسماني ولا محتاج الى مكان، بل يشتمل
عليه بالتدبير والتقدير كاشتمال الثاني على الاول، ويمده بالقوى
كامداد الثاني للاول ويسري فيه ذلك السريان اللطيف الذي يجري
منه مجراه من الاول، الا انه اشد بساطة منه، فاذا انس ايضا بهذا
العالم الثاني لاح له ثالث نسبته إلى الثاني كنسبة الثاني إلى الاول.
ولولا انسه بالعالم الذي قبله واستبصاره فيه ما لاح له هذا العالم
الآخر، وذلك انه اذا شاهد احوال هذه العوالم ورأى عجائب آثار
الحكمة في واحد واحد منها، ورأى حاجة ما كان منها مركباً إلى
مركب له ارتقى منه بالضرورة إلى ما فوقه ليرى علته وسببه. والعلة
اشرف من المعلول وابسط منه، فإن ظهر له في الآخر بعد

الاستقصاء في النظر تركيب واثر حكمة طلب علته، ولا يزال كذلك حتى يرتقي بالحقيقة إلى واحد بالحقيقة لا كثرة فيه ولا علة، وعلة اولى لا يتقدمها علة، وبسيط بالصحة لا تركيب فيه، ومستغن بنفسه لا حاجة به إلى شيء، وممد بقوته لكل ما دونه وغير مستمد من شيء، هو فوقه لان القوى الكثيرة تناهت إليه، وهو اعلى منها، ولم يجز ان يكون قبله شيء اذ الوحدة بالصحة والحكمة البالغة التي منها ينبع على الحكم كلها فيه وذلك ينبوع الوحدة البسيطة التي لا يشوبها كثرة بتة. فاذا انتهى هذا الناظر إليه، ووقف بالضرورة عنده، علم انه المبدأ الاول الذي لا يتقدمه شيء، ولم يجد له ولا فيه شيئاً من صفات العوالم التي هو من معلوماتها، وعلم ان جميع ما يطلق عليه من صفات مبدعاته واسمائها كقولنا سبب وعلة وحكيم وجواد وما اشبه ذلك مما في طاقة البشر وقدرة الانسان انما هو مستعار ومجاز لانه تعالى وتقدس موجد هذه الفضائل كلها ومبدعها، وهو غيرها، وهذا نهاية ما يمكن بلوغه بالعقل. ثم ان الناظر في هذه العوالم التي ذكرناها المرتقى فيها إلى هذه الرتبة يجد من اللذة بما يشاهده بعين عقله ما لا يشبهه شيء من اللذات الجسمانية، ولا يدانيها، لان تلك اراحات من الملائم، وهذه جنس من اللذة الروحانية دائمة غير مفارقة لصاحبها، لا يمكن ان تزول عنه ولا يقدر متسلط عليه ان يسلبها منه، وان شاركه آخر فيها لم ينقصه ولم يضره بل تزداد لذته وتتضاعف بهجته، ومن وصل إلى هذا الموضع ايضاً فعلى رتب كثيرة ومنازل متفاوتة، وربما سميت مقامات، وليس يعرف كميتها الا من

مرَّ بشيءٍ من جناباتها ، وذاق بعض حلاواتها ، ومن ههنا تتبين صحة ما قلناه فيما تقدم ان المرء الذي ينظر من اسفل الى فوق على تدريج صحيح هو الذي يعرف ربه معرفة لا ريب فيها ، ويمكنه ان يراه بنحو ما يستطيع المخلوق ان يرى خالقه . فاذا عكس نظره من فوق إلى اسفل وانحدر فيه كما صعد نظر إلى اشتمال هذا الاول اللطيف الواحد على ما دونه واحاطته بالجميع احاطة تقدير وتدبير كما احاط العقل بالنفس والنفس بالطبيعة وكما احاطت الطبيعة بالاجسام من غير حاجة اليها وظهرت له حاجة الجميع اليه وغناه عنها جل وتقدس علوا كبيرا .



الفصل العاشر

في كيفية حال النفس بعد مفارقتها البدن وما الذي يحصل لها بعد موت الانسان

قد بينا بالحجج القوية ان النفس العاقلة من الانسان باقية بعد موته ، وانها غير قابلة للفناءِ ، واذا كانت باقية فلا بد ان تحصل على احدى حالتيها من سعادة او ضدها ، وقد ذكرنا حال السعادة الا انها حال غير متصورة لنا الآن ، وليس يمكننا بالحقيقة ونحن بشر ان نقف على حقيقتها الا بالاشارة الخفية والإِيماءِ البعيد والرموز وضرب الامثال مما نشاهده من تغير تلك الحال من حالنا هذه وخروجنا من عاداتنا ، لا سيما وقد سمعنا الله تعالى يقول: ﴿فلا تعلم نفس ما أُخْفِيَ لهم من قُرَّةِ أَعْيُن﴾ . وسمعنا رسوله صلوات الله عليه يقول: « هنالك ما لا عينٌ رأَت ولا أُذنٌ سمعت ولا خطر على قلب بشر » . الا انا وان كنا عالمين بان تلك الصورة غير لائحة لنا وانا لا نلحظها إلا بعد الانسلاخ من اللبوس الانساني وبعد التصفي من الكدر الطبيعي وبعد مفارقة جميع ما نحن فيه وقطع العلائق كلها منه ، فلسنا نترك بلوغ ما يمكن بلوغه بحسب الطاقة البشرية ، وملاحظة هذا النبأ العظيم بما وهب الله عزّ وجل لنا من القوة الالهية التي تُدرك كل موجود بقدر طاقة المخلوق ، لا سيما وقد وطأّنا لذلك

توطئات فيما تقدم فأمكننا في هذا الموضع ان نشير فضل اشارة إلى ما نرومه فنقول:

ان الموجودات كلها تنقسم إلى قسمين: جسماني وروحاني.

فاما الجسمانية فانها مخلوقة كرات اذ كان شكل الكرة افضل الاشكال واشرفها وابعدها عن قبول الآفات، ولم يمكن ان تكون متفرقة لان الكرات اذا تميزت وتباعد بعضها من بعض وجب ان يكون بينها جسم آخر او خلاء، والجسم الذي يحصل بين الكرات لا يكون كريّاً، والخلاء ممتنع وجوده، اعني ابعادا في غير مادة. فوجب بالضرورة ان تحيط الكرات بعضها ببعض على حسب ما هو موجود. وذلك ان كرة الأرض يحيط بها كرة الماء إلا ما انحسر عنها من شق الشمال، وذلك لحكمة عظيمة جعل لها مركز الشمس خارجاً عن مركز الكل، فقربت من ناحية الجنوب فجذبت الرطوبات الى هناك، فحصل السخن في الجنوب، وانحسر الماء من الشمال بقدر ما تمت به العمارة في الأرض ونشأ فيها الحيوان. وكرة الماء يحيط بها كرة الهواء، وكرة الهواء يحيط بها كرة النار، وكرة النار يحيط بها كرة فلك القمر. ثم تحيط الافلاك المكوكبة بعضها ببعض إلى ان تنتهي إلى فلك تاسع غير مكوكب يقال له فلك الافلاك، وهو يحرك الافلاك الثمانية بحركة نفسه وإلى خلاف جهات حركتها، ويديرها في كل يوم وليلة دورة واحدة. ثم ان كل واحد من هذه الكرات بالاضافة إلى ما فوقها كالثفل له وكالكدر له، وذلك ان الارض بالاضافة إلى الماء كدرة وكالثفل له وكذلك حال الماء عند الهواء،

وحال الهواءِ عند النار، وحال النار عند فلك القمر، وعلى هذا القياس نظن بفلك القمر إلى ما فوقه إلى ان يبلغ الى فلك الافلاك غير المكوكب، فهذه صورة الموجودات الجسمانية.

فاما القسم الآخر من الموجودات اعني الروحانية فإنها وان لم تكن مجسمة وهي ايضاً بنوع من الاعتبار اللائق بها محيط بعضها ببعض ولكن احاطة روحانية لانها غير محتاجة إلى مكان. فكذلك ينبغي ان يعتقد فيها ان احاطتها احاطة اشتمال وتدبير، وذلك ان الطبيعة نقول فيها انها محيطة بالاجسام الكريات. ولسنا نريد الاحاطة التي بيناها في الاجسام الكريات، ولكنا نريد احاطة تحريك وتقدير واشتمال تصوير وتدبير لانها قوة الهية سارية في الاجسام كلها تديرها حتى لا يفوتها شيءٌ منها لا ظاهرا ولا باطناً. ومن عرف كيف احاطة النفس بالطبيعة، وكيف احاطة العقل بالجميع، عرف كيف يشتمل على الكل مدبر واحد فائض بالجود عليها ممسك لجميعها.

ثم ان مراتب الاوساط الروحانية اذا اعتبرت باضافة بعضها إلى بعض كان الاعلى منها بالاضافة إلى ما دونه شريفاً وبالاضافة إلى ما فوقه دنيّاً، وكما تصورت الحال في القسم الجسماني من كدر الاسفل بالقياس إلى ما فوقه، فكذلك ينبغي ان يتصور الحال في القسم الروحاني الا انك تسمي الكدر باسم لائق بالشيءِ الروحاني اللهم الا ان يفهم منه معنى غير جسمي فلا بأس حينئذٍ به.

واذ قد تقرر ما وجب تقريره من هذه الموجودات فانا نعود

ونقول: ان هذا القسم الروحاني من الموجودات من اجل انها ليست اجساماً غيرُ محتاجة إلى مكان فان اتصالها اذا اتصلت لا يضيق بعضها ببعض، ولا يزيد فيها ولا ينقص اعني زيادة جسمية وانما عرض للاجسام ان يضيق بعضها على بعض، اذ اتصالها اما ان يكون بالاختلاط ومجاورة الاجزاء. واما بالنهايات ومماسة السطوح وفي كلتا الحالتين تزداد مساحة لما يتصل بها وذهابها في الجهات الثلاث، واذ لم يكن هذا القسم الذي نحن في ذكره جسماً ذا طوُل وعرض لم يعرض له ذلك. وانا ابيّن هذا المعنى بمثال حسي ليقرب من الفهم.

ان انوار الكواكب وشعاعاتها لا محالة كثيرة، وهي واصلة إلى الهواءِ واختلافها بحسب اختلاف ما تصدر عنه، وليس يظن احد انها تتضايق في الهواءِ ولو كانت اضعافاً مضاعفة على ما هي عليه في انفسها، فلا تزداد مساحة ولا يضايق بعضها بعضاً فهذا المثال مقنع في باب اتصالها.

فاما تميز بعضها عن بعض فانا نورد له مثالاً آخر فنقول: انا قد بيّنا كيف اشتمال العقل على النفس، وان هذه المراتب ولو كثرت فليس يظن احد انها مختلطة او متحدة بل لكل واحد منها حال غير حال الاخرى وان لم تكن جسمية ولا متصورة، فإن العقل يميز بينها لتميزها في انفسها وان لم يكن هذا التمييز مكانياً ولا جسمياً.

وايضاً فانك تجد لكل جزءٍ من اجزاءِ البدن عدة قوى هي مجتمعة منها: القوة الغاذية والقوة الهاضمة والقوة الماسكة والقوة الدافعة، وليس يظَن بهذه القوى انها متحدة ولا متصلة ولا ان

بعضها يضيق مكان بعض، وانما يعلم انها متميزة لانه يضعف بعضها ويقوي بعضها، فيقصدها الطبيب بالعلاج حتى تصلح، فإن كانت هذه الاحوال مفهومة فكذلك ينبغي ان تتصور امور النفس المفارقة الابدان في انها غير مختلطة ولا متحدة ولا يضيق بعضها على بعض وهذان المثالان كافيان فيما اردناه ولكنا سنزيد السامع بياناً فنقول:

كما انك لو تصورت العالم اضعاف ما هو عليه من الكثرة وكثرة عدد الاشخاص لكانت الطبيعة كافية لها متسعة الاحاطة بها وتدبيرها وتحريكها غير محتاجة الى زيادة في ذاتها. ولو تصورت العالم ايضاً اصغر مما هو جدّاً واقل عدة اشخاص بكثير جدّاً لكانت النفس التي تدبرها الآن هي التي تدبرها حينئذٍ من غير ان تنقص او ينقص اثرها، فكذلك ينبغي ان تعتقد في النفوس اذا فارقت الابدان واتصلت بها.

ويعرض في هذا الموضع شك نحن نورده ثم نحله بمشيئة الله، وهو ان لسائل ان يسأّل عن النفوس المختلفة في المقامات كيف تكون احوالها لاجل ما اكتسبته في الابدان لان منها الشريرة ومنها الخيرة، ودرجات الخيرة منها متفاضلة وكذلك درجات الشريرة، ونحن نورد لهذا الشك نظيراً ومثالاً نقربه من الفهم ثم نحله فنقول:

انا حين ذكرنا امر الطبيعة والنفس والعقل ومثلنا احاطة بعضها ببعض واشتمال بعضها على بعض اومأنا إلى مقاماتها ايضاً فنقول الآن: من شأن كل مقام ومرتبة من الاوساط ان تكون له نسبة إلى ما فوقه وإلى ما تحته، فالاسفل من هذه المقامات لا يحيط

بما فوقه اي لا يعلمه ولا يخبر بشيءٍ من احواله غير إنِّيَّته فقط. فاما الاعلى منها فهو مطلع على ما دونه وعالم بحقيقته. ومثال ذلك ان الطبيعة لا علم لها بالنفس ولا خبر عندها منها الا من جهة حاجتها اليها وفيض تلك عليها. واما النفس فهي مطلعة على الطبيعة محيطة العلم بها ممدة لها من خيراتها. وكذلك حال النفس عند العقل، وحال العقل عند الباري تعالى وتقدس، ولهذا لا يعرف شيئاً من الباري عز وجل الا انّيته. وانما عرفنا إنِّيَّتَهُ من حال حاجتنا إليه ولان العقل يرى الفيض عليه دائماً من نحوه ونعرف حقيقة ما قلناه من حال النفس لانها بحركتها وجولانها بالرويَّة تطلب الوقوف على امرها، فبينما هي في تلك الحركة اذ اتاها ما تطلب فكأنما اعطيت شيئاً فأخذته من غير ان تعلم صورة من اعطاها وكيف اعطاها اكثر من انها طلبت فأُعطيت، ولولا ان حركتها ربما كانت غير مستقيمة اعني انها تكون متشبثة بالهيولى فتتحرك حركة مضطربة كحركة المفلوج الذي يريد ان يتحرك يمنةً وعلى خط فيتحرك على غيره، لكانت ابداً مصيبة في كل ما ترى فيه، ولكن ربما اتاها الخطأ من جهتها لا من جهة المفيض عليها كما بينا.

واذ قد تبين هذا فانا نقول: ان هذه المقامات ايضاً هذه سبيلها، اعني ان كل مقام بحسب نسبته إلى ما فوقه غير مطلع عليه ولا عالم به، فأما بالنسبة الى ما تحته فهو محيط به مطلع عليه، والفيض يأتي الكل بحسب استحقاقه ومنزلته، فإن كل مقام من مقام الخيرة له نسبة بالمشاكلة الى غيره، فهو يلتذ بما يتصل به من النفوس التي لها

مثل مقامه لاجل المناسبة والمشاكلة، ويلتذ ايضاً بما حصل له من صورة الكمال وما يستفيده من الفيض والكون في جوار الله عز وجل وليس تضاده الا الشريرة التي ليس لها نسبة اليه ولا هي معه في مقامه. فاما الشريرة فهي تضاد الخيرة ويضاد بعضها بعضا، وهي علامة صورتها التي هي كمالها فهي لذلك متأذية بانفسها متأذ بعضها ببعض منقطع عنها الروح بالفيض لاجل انها غير قابلة ولا مستعدة ولا متهيئة لقبوله، فالعذاب متصل بها غير منقطع عنها.

ثم نعود إلى ذكر تلك السعادة التي اومأنا اليها فنقول: انه قد صح ووضح بما قدمناه انه لا يجوز ان يكون الشيءُ من المراتب السفلى سعادة للعليا، بل السعادة التي للاسفل انما هي مستفادة من الاعلى، وهي كالظل منها، وتلك السعادة هي في الاعلى تام محض وفي الاسفل ناقص مشوب، فيجب لذلك ان نعتقد ان جميع ما يعده معاشر البشر سعادة ونحن في هذه الابدان ملابسين الطبيعة ونحسبه لذة في جميع الحواس ومن كل الجهات فهي كلها كالظل والشبح مما هو اعلى منا لانه فيض من هناك، وهو كامل تام محض وان كنا لا نتصوره حق تصوره. وكما اننا معاشر الناس نطلع على الدورة ونعرف مقدار سعادتها التي تحملها، ونعلم انها لا تنسب الى سعادتنا، كذلك حال الاشياء التي نسميها سعادات ونحقرها ونعلم انها لا تتناسب إلى سعاداتها. وكما اذا نظرنا الان ونحن اناس مخلصون في احوالنا التي كانت لنا في الطفولية والرضاع في حال ما كنا اجنة في بطون الامهات واطباق الارحام، وما كنا نعده سعادة ونكره

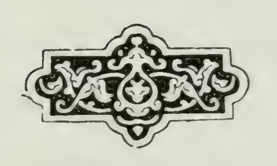
مفارقته حقرنا تلك الامور وتجاوزنا ذكرها انفة منها وترفعاً عنها، كذلك تكون حالنا بعد مفارقة الابدان، فحينئذ نستهين بهذه الاشياءِ التي هي الان سعاداتنا ونأنف منها. وكذلك النفس اذا حصلت منفردة بذاتها خالصة من كدر الطبيعة ودرنها صار لها وجود اخر اشرف من الموجود الانساني، ومرتبة اعلى من المرتبة البشرية، وتكون سعاداتنا مناسبة لاحوالنا. ومثل النفس في ذلك مثل الفروج، الذي يكون اولا في البيضة فإِذا استكملت صورته القى عنه قشوره وتصور بصورة اخرى اشرف من الصورة الاولى، الا ان النفس يحصل لها من مفارقة البدن صورة تلذ منها بحسب ما اقتنته وكسبته، وتحصل بهذه الاشياءِ على هيئة تصورها اما سعيدة واما شقية. وقد كنا بيَّنا ان للنفس العاقلة فعلاً يخصها في ذاتها وانه هو الذي يكملها ويسوقها إلى سعادتها، وذكرنا ما هو وكيف هو فمتى عاقها عن فعلها هذا عائق فقد عاقها عن سعادتها، وفي عوقه اياها حطها عن مرتبتها، وبحسب ذلك الحط يكون شقاؤها، وربما كان الحط يسيراً لا يخرجها عن حد السعادة، وربما كان كثيراً يخرجها عن حدّ السعادة، لكن قد تبين ان الذي يعوقها عن سعادتها هو الاستهتار بالحواس والامور الخارجة عنها، فإن الامور الخارجة عنها انما تصل اليها بالحواس وهي التي تهيج النفسين اللتين ذكرناهما فيما سلف.

وقلنا انهما فاسدتان بفساد البدن متلاشيتان لقوامهما بالهيولى والصورة الهيولانيـة اعني الشهوة والغضب، فاذا ثارت الشهوة

بالحواس وما تدركه من خارج حرّكت النفس الى التشاغل بلذات البدن من المطاعم والملابس والمناكح وما اشبهها ، واذا ثار الغضب حرّك النفس وردّها إلى الحقد والانتقام وإلى التشاغل بطلب الكرامة والعز والرياسة وحب الغلبة والتسلط ، وهذه كلها اغلاط النفس ومعوقاتها عما يخصها مما ليس خارجاً عنها ، وهي مموهة ومزخرفة لا حقائق لها الاّ الذي حكيناه عن افلاطن منها انه لم يؤهلها لاسم الوجود ، فإذا لم تكن موجودة فاي قسط لها من الحقيقة؟ وهي تعطل النفس وتمنعها سعادتها ، وتجعل لها اغشية ولبوسات شبيهة بالصدأ الذي يركب المرآة الصقيلة فيمنعها كمالها والمصير إلى سعادتها ، فإن كان المستعمل منها في الامور مقدار ما يقسّطه العقل وتطلقه الشريعة التي في الوقت وتبيحه ، فهو كما ذكرنا قبلُ انه يحط حطاً يسيراً لا يخرجه عن حدِّ السعادة ، لان النفس الناطقة حينئذٍ تستشير العقل وتصير هي الآمرة وهي المستغلبة على الشهوة والغضب ، وفي رتبتها التي تشبه مرتبة الملك وتلك الاخرى مرتبة العبيد لتمتثل امرها وتقف عند ما تحد وترسم بحسب ما امرها به العقل. وان كان منهمكاً فيها تابعاً لها تصير هي الغالبة على العقل ومستخدمة له في تحصيل شهواتها حتى يدبرها ، وتحتال في التمييز وتصير منها الى الحرص الشديد من الفِسْق والجور وضروب الآثام ، فذلك هو الانتكاس في الخلق والخروج عن طاعة العقل الذي هو رسول الله الاول الى خلقه. وعقبى ذلك البعد من جوار الله في ذلك البقاء والمصير الى الشقاء الدائم والعذاب الاليم.

وقد تبين في المباحث الفلسفية ان اللذات الجسمانية انما هي راحات من الملائم والراحة من الملائم ليست لذة حقيقة. وانما مثلنا فيها مثل المرهوق الذي يرخى عنه خناقه فيجد له راحة، والكلام على تصحيح هذا الرأي يخرج بنا عن غرضنا من هذا الكتاب وهو مسطور مشروح في مواضعه. وهذه المواضع الغامضة التي هي غير معتادة لاكثر الناس هي اواخر الفلسفة وليس يتحققها العامة لانهم انما يعرفون الحس وما يلزمه اعني الوهم، فكل ما لا يحصل لهم من هذا الوجه لم يلتفتوا إليه وظنوه باطلا لانهم لا يرونها اذ كانت العين التي تبصر بها هذه الاشياء ليست موجودة، وبينهم وبين الحقائق حجب كثيفة من الحواس والحقائق يعدونها خرافات. وارباب البصائر يرحمونهم كما يرحمون العميان ولذلك يجب ان يداروا ويردوا إلى المحسوسات في كل ما خفي عليهم، وتضرب لهم امثال منها ليسكنوا اليها والاَّ اطرحوه وظنوه لا شيء. وقد قال بعض الحكماء ان العامة يحسبون الذي هو حقيقة لا شيء، ويحسبون الذي هو لا شيء شيئاً. وهذا الكلام قريب المعنى من كلام افلاطن الذي حكيناه فيما سلف لانك لا تزال تسمع ممن لا طبقة له في هذا العلم اذا اشير اليهم بشيءٍ من المعقولات المجردة التي ليست في مواد يقولون: هذه صفة المعدوم وهذا لا شيء وهذا غير موجود. ولعمري انه غير موجود في الحواس التي يطلبونه فيها، ولكنه موجود حق الوجود. وليس هؤلاءِ ذوي ابصار اذ قد فقدوا ما به يرى الموجود حقاً سوى انه ينبغي ان يتعطف عليهم بالرحمة كما يتعطف على

الاكمه، فإنهم بضروب الرياضات من الانبياءِ عليهم السلام، واحتمال انواع المكاره منهم مع تأْييد الله عز وجل اياهم امكن ان يلقنوهم التوحيد تلقيناً، واكثرهم لا يصدق به الا ان يتوهم جسماً عظيماً على سرير عظيم يحفده خدم. ومن ارتفع منهم عن هذه الطبقة اطلق عليه اسامي الصور الهيولانية، وحقق معانيها فيه، واضاف اليه صفات المخلوقين، فإن دعوتهم إلى هذه المعاني قالوا فهذا اذن معدوم، فلذلك اشير بتركهم وما يستطيعون فهمه، والاَّ خرجوا إلى التعطيل، والله تعالى رؤوف بعباده يعلم عجزهم ويقبل جهد طاقتهم اذا لم يكونوا معاندين وهو الغفور الرحيم.



المسألة الثالثة

في النبوات

الفصل الاول

في مراتب موجودات العالم واتصال بعضها من بعض وببعض

انه وان كان قصدنا الاول الكلام على النبوات فانا لا نصل إلى تحقيقه الا بعد ذكر مراتب الموجودات، والحكمة السارية في جميعها التي نشأت من قبل الواحد الحق، فأعطت كل مرتبة قسطها ووفتها قدر استحقاقها بالميزان العدل، ونبتدي بأول هذه المراتب، وننتهي بالتصفح إلى آخرها، فاذا اخبرنا بالمواضع التي هي غرضنا لا محالة وعرفناها وتحققنا مرتبتها ونسبناها إلى ما هو دونها وإلى ما هو فوقها، وليكون علمنا بها اتقن واوضح، - اذ كنا مضطرين في غرضنا إلى ذكر الموجودات - فينبغي ان نفصلها تفصيلاً نقف منه على مقصودنا لنتوجه اليه بالطلب.

فنقول: اما اتصال اجرام الموجودات بعضها ببعض وان الكل واحد اذا اخذ من مركز الارض الى ان ينتهي الى السطح الاقصى من الفلك التاسع، وانه حيوان واحد واجزاء مختلفة فهو امر قد فرغ منه الحكيم واستقصاه.

فاما تقسيم اجزاء هذا الكل فانه بالقسمة الاولى ينقسم الى قسمين الى عالم الكون والفساد وهو عالمنا. وإلى العالم الذي لا كون فيه ولا فساد وهو السماء والافلاك بما فيها من الكواكب المتحيزة منها وتركيبها وانه لا خلل فيه ولا فرجة هناك فهو ايضاً مشروح في كتب الهيئة مبرهن عليه براهين لا يعترضها شك ولا يمكن فيها قدح.

واما اتصال الاجرام الذي في عالمنا هذا وهو مشاهد لا ما يظنه قوم من وجود الخلا اي البعد في غير حامل وهذا ايضاً مشروح في كتاب السماع.

فاما اتصال الموجودات التي نقول ان الحكمة سارية فيها حتى اذا وجدتها واظهرت التدبير المتقن من قبل الواحد الحق في جميعها حتى اتصل آخر كل نوع بأول نوع آخر فصار كالسلك الواحد الذي ينظم خرزاً كثيراً على تأليف صحيح وحتى جاء من الجميع عقد واحد فهو الذي ننبه عليه بالدلالة بمعونة الله.

فنقول: ان اول اثر ظهر في عالمنا هذا من نحو المركز بعد امتزاج العناصر الاول اثر حركة النفس في النبات وذلك انه تميز عن الجماد بالحركة والاغتذاء. وللنبات في قبول هذا الاثر غرض كثير ومراتب مختلفة لا تحصى الا انا نقسمه الى ثلاث مراتب وهي: الاولى والوسطى والآخرة ليكون الكلام عليه اظهر وان لكل مرتبة من هذه المراتب غرض كثير، وبين المرتبة الاولى والوسطى مراتب كثيرة لاننا بهذا الترتيب يمكننا ان نشرح ما قصدنا اليه من اظهار هذا المعنى اللطيف.

فنقول ان مرتبة النبات في قبول هذا الأَثر الشريف هو لما نجم من الأرض ولم يحتج الى بذر ولم يحفظ نوعه ببذر كانواع الحشائش وذلك انه في افق الجماد والفرق بينهما هو هذا القدر اليسير من الحركة الضعيفة في قبول اثر النفس، ولا يزال هذا الاثر يقوى في نبات آخر يليه في الشرف إلى ان يصير له من القوة في الحركة الى ان يتفرغ وينبسط ويتشعب ويحفظ نوعه بالبذر ويظهر فيه من اثر الحكمة اكثر مما يظهر في الاول، ولا يزال هذا المعنى يزداد في شيء بعد شيء ظهورا إلى ان يصير إلى الشجر الذي له ساق وورق وثمر يحفظ به توعه وغراس يصونه بها بحسب حاجته اليها، وهذا هو الوسط من المنازل الثلاثة الاَّ ان اول هذه المرتبة متصل بما قبله وهو في افقه وهو ما كان من الشجر على الجبال وفي البراري المنقطعة وفي الغياض وجزائر البحار لا تحتاج الى غرس بل ينبت لذاته وان كان يحفظ نوعه بالبزر وهو ثقيل الحركة بطيء النشوءِ ثم يتدرج من هذه المرتبة ويقوى هذا الاثر فيه ويظهر شرفه على ما دونه حتى ينتهي الى الاشجار الكريمة التي تحتاج إلى عناية من استطابة التربة واستعذاب الماء والهواء لاعتدال مزاجها والى صيانة ثمرتها التي تحفظ بها نوعها كالزيتون والرمان والسفرجل والتفاح والتين واشباهها. ويتدرج ايضاً في قبول هذا الاثر من ظهور الشرف الى ان ينتهي الى رتبة الكرْم والنخل. فاذا انتهى الى ذلك صار في الافق الاعلى من النبات وصار بحيث ان زاد قبوله لهذا الاثر لم يبق له صورة النبات وقبل حينئذ صورة الحيوان وذلك ان النخل قد

بلغ من شرفه على النبات الى ان حصل فيه نسبة قوية من الحيوان ومشابهة كثيرة منه . اولها ان الذكر منها متميز عن الانثى وانه يحتاج الى التلقيح ليتم حمله وهو كالسفاد في الحيوان وله مع ذلك مبدأ آخر غير عروقه واصله اعني الجمار الذي هو كالدماغ من الحيوان فان عرضت له آفة تلف . وليس كذلك سائر الاشجار لان لتلك مبدأً واحداً وهو الاصل الثابت في الارض فما دام ذلك ثابتاً على حاله لم تعرض له آفة فهو باقي الحياة ، وبزر النخل الذي يسمى طلعا وبه يلقح النخلة شبيه الرائحة ببزر الحيوان وقد احصيت للنخل كثرة تشابه للحيوان ليس هذا موضع احصائها والى هذا المعنى يتوجه قول النبي ﷺ :« اكرموا عمتكم النخلة فانها خلقت من بقية طينة آدم عليه السلام » فقد تبين بلوغ غاية الموضوع للنبات ان يبلغه في افق الحيوان وهذه الرتبة الآخرة من النبات وان كانت في شرفه فانها أول افق الحيوان وهو ادون مرتبة واخسها وذلك اول ما يرقى النبات من منزلته الأَخيرة ويتميز به من مراتبه الأُول هو ان ينقلع من الأرض ولا يحتاج الى اثبات العروق فيها بما يحصل له من التصرف بالحركة الاختيارية ، وهذه الرتبة الاولى من الحيوانية ضعيفة لضعف اثر الحس فيها وانما تظهر بجهة واحدة اعني حساً واحدا وهو الحس العام الذي يقال له حس اللمس وذلك كالصدف وانواع الحلزون الذي يوجد في شاطىء الأنهار وسواحل البحار وانما تعرف حيوانيته ويعلم انه ذو حس واحد من اجل انه اذا استلب من موضعه بسرعة وعلى عجلة وخفة فارق موضعه واستجاب للاخذ

وان أُخذ بابطاء وعلى ترتيب لزم موضعه وتمسك به. وذلك لانه يحس ان لامساً له يريد اخذه فيصعب حينئذٍ جذبه وتناوله من مكانه لتشبثه به وهو يضعف عن التنقل وان كان قد انقلع من الأرض وصارت له حياةٌ ما لأنه في الأفق القريب من النبات وفيه مناسبة منه. ثم ينتقل عن هذه الرتبة الى ان ينتقل ويتحرك ويقوى فيه قوة الحس كالدود وكثير مس الفراش والدبيب ثم يرتقي عن هذه المرتبة أيضاً ويقوى اثر النفس الى ان يصير منه الحيوان الذي له أربعة حواس كالخلد وما اشبهه ثم يرتقي من ذلك الى ان يصير له من حس البصر ضعيف كالنمل والنحل والحيوان الذي عيونه تشبه الخرز وليس لها اجفان ولا ما يستر احداقها. ثم يقوى ذلك الى ان يصير منه الحيوان الكامل في الحواس الخمسة وهي مع ذلك متفاوتة المراتب فمنها البليدة الجافية الحواس ومنها الذكية اللطيفة الحواس التي تستجيب للتأديب وتقبل الامر والنهي وتستعد لقبول اثر النطق والتمييز كالفرس من البهائم والبازي من الطير. ثم يقرب من آخر مرتبة البهائم ويصير في افقه الأعلى وفي مرتبة الإنسان وهذه المرتبة وان كانت شريفة فهي خسيسة دنية بعيدة من مرتبة الإنسان وهي مراتب القرود واشباهها من الحيوان التي قاربت الانسان في خلقة الانسانية وليس بينها وبينه الا اليسير الذي ان تجاوزه صار انساناً. فاذا بلغه انتصبت قامته ويظهر فيه من قوة تميز الشيء اليسير فضل تميز واهتداء الى المعارف ويقوى فيه اثر النفس ويقبل التأديب بالفهم والتمييز. وهذا الاثر وان كان شريفاً بالإضافة الى

ما دونه من رتب البهائم فهو خسيس دنيءٌ جداً بالإضافة إلى الإنسان الكامل النطق. وهذه المرتبة القريبة من مرتبة الانسان هي في افق البهيمية وهي في اقصى المعمورة من الأرض وفي اطرافها من الشمال والجنوب كأواخر الزنج وغيرهم. فان هؤلاءِ ليس بينهم وبين الرتبة الآخرة من البهائم التي ذكرناها كثير فرق بالتمييز الى كثير شيء من المنافع لهم. وليس تؤثر عنهم حكمة ولا يقبلونها ايضاً من الامم التي تجاورهم فلذلك ساءَت احوالهم وقل نفعهم وحصلوا غير مغبوطين ولا مستصلحين لغير العبودية والاستخدام فيما تستخدم فيه البهيمة. ثم لا يزال اثر النطق يزيد الى ان يصير في وسط المعمورة في الاقليم الثالث والرابع والخامس فحينئذٍ يكمل هذا الاثر ويصير بحيث تراه من الذكاء والفهم والتيقظ للامور والكيس في الصناعات واستخراج غوامض العلوم والاتساع في المعارف. ثم يقع التفاوت في هذه الرتبة منها إلى حيث يومى إلى الواحد بعد الواحد في سرعة الهاجس وقوته واستقامة النظر وصحة الفكر وجودة الحكم على الامور الكائنة والاخبار بالاحوال المستقبلة حتى يقال فلان المعيّ وفلان محدس وكأنما ينظر الى الغيب من وراءِ ستر رقيق. فإذا بلغ الانسان هذه الرتبة فقد قارب البلوغ الى افقه الذي يتصل به إلى افق الملائكة اعني الوجود الذي هو اعلى من الوجود الانساني ولم يبق بينه وبين مرتبة عليين الا درجات يسيرة يدركها. واذ رتبنا قوى العالم الصغير وشرحنا اتصال قواه بعضها ببعض وكيف ترتقي قوة الحواس منه إلى ما هو اعلى منها ومنها إلى ما بعدها حتى يجاور

المَلَك ويناسبه ويستمد منه فهناك يتبين غاية افق الانسانية ونهاية شرفه وكيفية مرتبته واتصال الروح المسمى في القرآن الروح القدس فيطلع الناظر في هذه المراتب على صور الموجود ويفهمه ويعرف شرف الرسالة وعلو درجة النبوة ان شاءَ الله تعالى.



الفصل الثاني

في ان الانسان عالم صغير وقواه متصلة ذلك الاتصال

اما ان الانسان عالم صغير وقواه متصلة وفيه نظائر جميع ما في العالم الكبير من الأُسْتُقُصَّات الاربع ومن المعمورة والخراب من البحر والبر والجبال ونظائر من الجماد والنبات والحيوان وكأَنه مختصر من الجميع ومؤَلف من الكل فبعضه ظاهر بيّن وبعضه خفي غامض. ونحن نورد من ذلك جملاً بقدر ما يطلع به المتأَمل وجه الحكمة ولا يستنقصه لمبادرتنا الى الغرض المقصود بهذه الابواب من شرح امر النبوات وفي استقصاءِ باب واحد من ابواب هذا الكتاب يحتاج الى اضعاف حجم هذا الكتاب وليس هذا شريطتنا ولازماننا متسع له فاقول:

انه لما كان الانسان مركبا لم يجز ان يوجد فيه العناصر بسيطة لانها لو وجدت فيه لحللته سريعاً اعني الجزءَ من النار البسيطة بعينه اذا جاور المركب منه ومن غيره حلّه وردَّه بسيطاً وكذلك حال الباقيات وان كانت النار اظهر فعلا، فلما لم يكن ذلك وجب ان توجد فيه مركبة. وان نظرنا في ذلك وجدنا في الانسان ما يجري مجرى النار في الحر واليبس ومجرى الارض في البرد واليبس ومجرى الهواء في الحرارة والرطوبة ومجرى الماءِ في البرودة والرطوبة.

اما ما يجري مجرى النار منه فالمرارة المعلقة بالكبد لانها حارة يابسة وهي مستقر هذا الخلق ومفيضه من جميع البدن.

اما ما يجري مجرى الأرض فالطحال لأنه بارد يابس وهذا أيضاً مستقر هذا النوع من الاخلاط ومفيضه من البدن.

واما ما يجري مجرى الهواءِ فالدم الذي في العروق لانه حار رطب.

واما ما يجري مجرى الماء فالبلغم ولم يفرد له وعاء يخصه كما علم في الاركان الثلاثة من اجل انه مستعد لينهضم فاذا انهضم صار غذاء تاما ولم يكن له فضلة وليس كذلك الآخر.

وبنوع آخر من الاعتبار: القلب معدن الحرارة واليبس وهو بطبع النار والدم معدن للحرارة والرطوبة وهو بطبع الهواء والدمآغ معدن البرودة والرطوبة وهو بطبع الماء والعظام معدن البرودة واليبوسة وهي بطبع الأرض. وكأَن هذه الأربعة اصول اوائل لتلك الأربعة وتلك فروعها.

فأما مثال آخر مما في العالم الكبير فإن الرطوبات التي تخرج من العين والفم يجري مجرى العيون والانهار في الأرض. وبخار البدن يجري مجرى السحاب. والعرق يجري مجرى المطر.

فأما العروق فكبارها تجري مجرى الاودية وصغارها تجري مجرى الانهار والجداول.

واما الشعور كلها فهي جارية مجرى النبات والحيوان الذي يتولد في ظاهر البدن يجري مجرى حيوان البر.

والذي يتولد في باطنه يجري مجرى حيوان البحر. ونصف البدن المقدم الذي فيه الوجه يجري مجرى العامر من الأرض الذي فيه البلدان. ونصفه الاخر الذي فيه القفار يجري مجرى الخراب من الأرض الذي فيه البراري.

فاما العين فتجري مجرى الكواكب بناظرها وشعاعها. وطبقات العين تجري مجرى افلاك الكواكب. ويحدث في البدن جميع ما يحدث في العالم من الرياح والزلازل والطوفان والرجفة اعني العطاس والزكام والحميات وغيرها من عوارض البدن* ثم ان في البدن ما يتحرك من ذاته وبالطبع ولا يسكن بتة. ومنه ما هو ساكن بذاته بالطبع. ومنه ما يتحرك بالقهر وبالعرض. فاما ما يختص من البدن بالبروج الاثني عشر والكواكب السبعة بما فيه من طبعائعها أو مثلثتها فقد ذكره المنجمون واستقصوه. واما شكل البدن كله وما كان يجب من استدارته فيشبه العالم الكبير ويساويه في شرف هذا الشكل وفضله على جميع الأشكال فكذلك هو واياه قصد بالقصد الأول. وذلك ان المقصود من جميع بدن الانسان هو الرأس الذي خلق مستديراً وهو تام كامل فيه الحواس الخمس، وفيه تظهر آثار الانسانية من التمييز والفهم والذكر والفكر وبالجملة جميع قوى النفس الا انه لو افرد خلقه ولم يوصل بسائر اجزاءِ البدن لما تمت حياته مدة طويلة، ولا عرضت له الآفات الكثيرة في الزمن اليسير

وذلك لحاجته الى الانتقال والسعي وتناول الحاجات ودفع الاذيات وليس يتم له ذلك الا بالحركة، وحركة المستدير نحو حاجاته تكون بالتدحرج وفيه من التعرض للآفات ما لا خفاء به، وهو مع ذلك يحتاج الى حرارة تحفظ عليه اعتدالاً خاصاً ومزاجاً محفوظاً وتلك الحرارة لطيفة جداً. وكان ينبغي ان تكون في الوسط كالمركز لتنتشر الى اطراف الكرة بالسواءِ وتحفظ عليه مزاجه وجوهر الدماغ بارد رطب لا يصلح لذلك. فلو جعلت تلك الحرارة اللطيفة في وسطه لأَطفأَها سريعاً وتلف الانسان. وايضا فان الحرارة اذا جاورت الرطوبة احدثت البخارات الكثيرة والبخارات اذا لم تجد منافذ الى الهواء عادت الى الحرارة فاطفأَتها للوقت. فوجب من هذه الاشياءِ وغيرها مما يطول ذكره ان تبعد تلك الحرارة، ولما ابعدت احتيج ان يوصل بينها وبين جوهر الدماغ بمجاري ومنافذ تجري مجرى القول وهو الشريانات التي بين القلب وبينه. ولما بعد ذلك احتيج الى زيادة في الحرارة وقوتها اذ كانت تصل الى هناك في مسافة طويلة وقد نقص بعض سورتها فجعل في القلب حرارة ازيد ليصل الى الدماغ منها قدر الحاجة والكفاية لحفظ مزاجه. ولما زيدت هذه الحرارة احتدّت فحصل منها مما يجاورها من جوهر القلب بخار دخاني واحتاج الى نافخ ينفخ عنها ابدا بالمنفخ البخاري الدخاني ويجلب اليها الهواء الموافق لها الذي يبقى فيه فلذلك خلقت له الرئة آلة للتنفس لتروح الحرارة وتخدمها في اسباب البقاء. ولما احتاج الى الغذاء الموافق لرد العوض عما تحلل منه بالحرارة خلقت

له آلة الغذاء وتوابعها وما تخدمه في جميع ذلك الرجلين للسعي الى المؤثر والهرب من المكروه والتدبر لتناول المنافع ودفع المضار وجميع ما بُيّن في كتاب منافع الاعضاء من جليلها ودقيقها ظاهرها وباطنها التي دلت على حكمة بالغة وقدرة تامة وتدبير غامض. وهذا القدر من الكلام كاف في ان الانسان عالَم صغير. واذ قد ظهر ذلك فقد ظهر ان قواه متصلة كاتصالها في العالم الكبير وانها مرتقية من ادنى مراتبها الى اقصاها كالحال في ذلك الا انا نريد ان نبين فضل بيان احوالَ هذه القوى لان ذلك غرضنا ومقصودنا الاول وان كنا لم نصل اليه الا بعد ما قدمناه. وسنقول في ذلك بتأييد ذي الجود والقدرة ومشيئة الباري تعالى وتقدّس علوا كبيرا.



الفصل الثالث

في كيفية ارتفاع الحواس الخمس الى القوة المشتركة
ومنها الى ما فوقها بمنة الله تعالى

قد قلنا فيما تقدم ان للحواس الخمس حسّاً مشتركاً جامعا يجمعها ويؤَلفها في ذاته ولولاه لتفرقت علوم الحواس ولم يكن لها ما يؤَلفها ولا ما يحفظها بعد ان تزول اثارها. ونقول الان ان النفس لما تحركت الحركة المستوية إلى اسفل على ما كنا بيناه لم يكن ممكنا في الجسم المركب على جفائه وغلظه ان يتصل بالنفس على لطفها وبعدها من الجوهر الجسمي الا بوسائط يلطف فيها الجسم اولاً اولاً حتى ينتهي إلى غاية ما يمكنه ان ينتهي اليه وهو مركب ثم تجفو قوى النفس اولاً اولاً حتى تنتهي الى غاية ما يمكنها ان تنتهي اليه فحينئذ يمكن ان يقع بينهما الاتصال الذي يصير احدهما قابلا اثراً من الآخر.

ومثال ذلك: ان المعدة اذا لطفت الغذاء بالهضم وحصل منه في القلب دم رقيق لطّف ما امكن من الغذاءِ عادت الحرارة التي في القلب عليه فزادته تلطيفاً واجرته في العرق الاجوف الذي يسمى شريانا وهو الطف ما يكون من الدم وحصل منه في العرق الاجوف الذي يرتقي الى الدماغ فيجري فيه جريان الماءِ في الانابيب اعني انه يبقى فيه فضاءٌ ما فلا يختنق فيه بان تملأه وذلك الدم حار قريب

العهد بالقلب فيرتفع منه بخار لطيف يحصل منه في فضاءِ العرق الاجوف الخالي من الدم. وكلما أرتفع لطف هذا البخار حتى يحصل منه في الدماغ فيتشعب الى عروق دقاق كثيرة شبيهة بالشعر في الدقة ثم تتفرق في الدماغ فيعتدل بَرْدُه بحرّه ويعتدل هو ايضا ببرد ذلك ويصير منه ما يسمى روحاً وبحسب صفاءِ هذا الروح وتهذبه في آلاته يكون صدور قوى النفس عنه واستعداده لقبول اثارها من الحس والفهم، وتنتشر الطبيعة حينئذ من الدماغ اعصاباً يكون بها الحس والحركة الارادية في جمبع البدن وبها يتميز الحيوان من النبات فمنها العصبة الجوفاءُ التي تنقسم الى ثقبي العينين وينفذ فيها ذلك الروح وقد تهذب غاية تهذيبه ولطف جدا فيكون به البصر.

ومنها التي تأتي الاذن فيكون بها السمع وكذلك الباقيات فاذا حصل في كل واحدة من الحواس اثر من المحسوس تأَدى منه إلى الحس المشترك وهو قوة من قوى النفس في افق هذا الجوهر اللطيف من الجسم تقبل هذه الاثار كلها. وكما ان كل حس من الحواس الخمس يختص بنوع من المحسوس فيقبل اثاره ثم يميز اشخاصه فكذلك الحس الجامع المشترك يقبل الاثار من الحواس كلها ثم يميز بينها. الا ان الفرق بينهما ان الحواس الخمس انما تقبل الصور بأن تحصل فيها آثار الجزئيات من المحسوس شيئاً بعد شيء.

واما الحس المشترك فانه يقبل الصور من الحواس في دفعة واحدة من غير ان يتأَثر منها بما يحصل فيه من تلك الصور لأنه في نفسه صورة والصورة لا تقبل الصورة على طريق التأَثر بل على

طريق واحد وبنحو واحد اعلى واشرف، وكذلك تدرك الجميع بلا زمان ولا تجزئة ولا انقسام ولا تختلط الصور هناك ولا تتزاحم كما تتزاحم في الاجسام، وترتقي هذه القوة الى قوة تسمى المتخيلة وربما ظن انها واحدة. وهذه القوة يظهر فعلها بجزءٍ من الدماغ المقدم ثم ترتقي إلى قوة اخرى للنفس هي الحافظة وهي كالخزانة التي تحفظ فيها الاشياءُ الكثيرة ليستحضر منها ما يحتاج اليه اذا امتد الزمان بها وهذه القوة يظهر فعلها في الجزءِ المؤَخر من الدماغ. وهناك قوة اخرى للنفس وهي قوة الفكر تقع فيها حركة الروِّية والتوجه نحو العقل. ويختص بهذه القوة الانسان دون سائر الحيوان ويظهر فعلها في البطن الاوسط من بطون الدماغ وليس للحيوانات الباقية هذا الجزءُ من الدماغ وانما لها تلك القوتان في تينك الجزئين فقط ولذلك لا روية لها، فإذا حصلت تلك الصورة في هذه القوة حتى تقبلها وتنظر فيها فقد ارتقت الى افق الانسان. وفي هذه المرتبة تظهر الانسانية وعلى قدر هذه الحركة واستقامتها وصحة نظرها وتميزها تكون مرتبة الانسان وتميزه عن البهائم وعلى قدر استكمالها بالحركة وقبولها اثر العقل يكون مقداره من الانسانية. فاذا جعل الانسان سعيه بما يستفيده من حواسه ان يرقيها الى هذه القوة ويتحرك ابدا في طلب اسبابها ومباديها الأُول واعطاه حينئذ العقل حقائقها فاستكملت صورةَ الانسانية فيه وتصورت نفسه بحقائقها الاشياءَ، وتلك الحقائق هي ابدية الوجود غير داخلة تحت الكون والفساد ولا تحت المدة والزمان لانها بسائط ومبادي فتصير محاولات هذا الانسان

كلها ومساعيه فيها ، ولأن تلك الأشياءَ ليست في زمان فليس فيها ماض ولا مستقبل ويبلغ الانسان هذه المرتبة متصاعدا فيها الى غاية افقه التي ان تجاوزها لم يكن انساناً بل صار ملكاً كريما . وينبغي ان يتصور ذلك كما تصورت تلك الوسائط الاخرى في اواخر آفاقها ومن ههنا يمكن ان يتبين كيفية الوحي واتصال تلك القوة الشريفة بالانسان .



الفصل الرابع

في كيفية الوحي

من فهم جميع ما رتبناه فيما تقدم وحصّله علم ان المقام الذي انتهينا اليه غاية شرف الانسانية والافق الاعلى منه، فإذا بلغه الانسان كان متعرضا لاحدى منزلتين اما ان يرتقي فيه ابدا ترقيا طبيعيا ومعنى ذلك ان يديم الفكرة مدة حياته في جميع الموجودات لينال حقائقها بقدر طاقة البشر فيقوى هاجسه ويحتد نظره وتلوح له الامور الالهية فيتقرر في نفسه وتلوح اوضح الأمور الاوائل التي تسمى بدائه العقول، ولا يحتاج فيها الى قياس برهاني لأن البرهان هو تدرج من الاوائل، وهذا التلوح في العقل اعلى منه وانور وابهى وسنقول في ذلك ما نزيده وضوحاً اذا بلغنا اليه. واما ان تأتيه تلك الأمور من غير ان يرتقي فيها بل تنحط تلك اليه لاتصالها.

ومثال ذلك: ان الانسان إنما ارتقى من قوة الحس إلى قوة التخيل الى قوة الفكر، ومن قوة الفكر إلى ادراك حقائق الأمور التي في العقل وذلك ان هذه القوى متصلة اتصالا روحانيا كما بينا فيما مضى فربما عرض لها من قوة قبول بعضها من بعض الآثار ان تنعكس في بعض الامزجة منحطة كما تصاعدت على سبيل الفيض، فيؤثر حينئذ العقل في القوة الفكرية وتؤثر القوة الفكرية في القوة

المتخيلة وتؤثر القوة المتخيلة في الحس فيرى الانسان امثلة الامور المعقولة اعني حقائق الاشياء ومباديها واسبابها كأنها خارجة عنه وكأنما يراها بنظره ويسمعها بأُذنه كما ان النائم يرى امثلة الاشياءِ المحسوسة في القوة المتخيلة ويظن انه يراها من خارج وربما كانت صحيحة مبشرة او منذرة بالمستأنف. وربما رأى الامور بأعيانها من غير تأويل. وربما يراها مرموزة تحتاج الى تأويل. وذلك لأمور تعرض يطول ذكرها في هذا الكتاب كذلك حال هذا المستيقظ اذا استغرقته القوة الغالبة اخذته عن المحسوسات حتى كأنه غائب عنها فيشاهد في القوة المتخيلة انه انحدر اليها من عُلٍ فيرى ويسمع ما لا يشك فيه ولأن تلك الامور مستقبلها وماضيها واحد لأنها حاضرة معا فالأمور لائحة له فيشاهد مستقبلها كما يشاهد ماضيها فاذا اخبر بها كانت صحيحة. واذا قابل بها اهل الحقائق من العلماء كانت موافقة لأن المبادي والعلل واحدة وكذلك العواقب والمضار. فاذا اخبر بها من وصل اليها من اسفل بالتفلسف اتفق رأيهما وصدَّق احدهما الآخر بالضرورة وبادر الفيلسوف الى قبول ما يأتي اكثر من مبادرة كل احد لانهما متفقان في تلك الحقائق لان الفرق بينهما ان احدهما ارتقى من اسفل والآخر انحط من عُلٍ وكما ان المسافة بين السطح والقرار واحدة ولكنها بالاضافة إلى من في القرار يسمى صعوداً وبالاضافة الى من في السطح يسمى هبوطاً كذلك الحال في تلك الحقائق والمشاهدات عند من يرتقي اليها وعند من ينحط اليها الا ان تلك الحقائق اذا انحطت لم يكن بدٌ ان تنصبغ بصبغ هيولاني

لأجل القوة المتخيلة فكما ان الأمور الهيولانية اذا ارتقت الى العقل سلخ عنها الصورة التي كانت لها كذلك الامور العقلية اذا انحطت الى الامور المتخيلة ركبتها والبستها صورا هيولانية ملائمة لها، فإذا شاهد الانسان هذه الحال ولاحظ تلك الامور لم يشك في صحتها وخضعت لها نفسه واعترفت بها لانها هي الامور التي كانت تطلبها بالحركة والروية والجولان. وكما انها اذا اصابته بالروية لم تشك فيها كذلك اذا اتت هي اعني الروية منحطة اليها لم تشك فيها وهذه رتبة واسعة العرض تتفاوت فيها درج الانبياءِ صلوات الله عليهم ومنازلهم فربما ظهر لهم من الامور ظهوراً بيّناً وربما كان فيه غموض فيلوح لهم ما يلوح وكأَن عليه سترا ومن دونه حجابا. وكذلك حال ما يرونه من الامور المستقبلة في عالمنا هذا من الفتن والحروب وغيرها فإنهم ربما رأَوا الشيء الذي يكون له إلى مائة سنة فقط وربما بلغ نظرهم إلى الف سنة وانهم عليهم السلام يحتاجون لمن يسمعه الى الرمز وضرب الامثال ليقرب من الافهام وليخرج كلامهم عاما يفهمه جميع طبقات الناس ويشتركون في الانتفاع به ويأخذ كل واحد منهم نصيبه وحظه على قدر منزلته. فإذا علم في بعضهم فضلا من الفهم خصه بالزيادة بقدر ما يعلم من احتماله. فقد علمنا يقينا ان ما كان يلقيه الى امير المؤمنين علي بن ابي طالب صلوات الله عليه والى من تقرب منزلته في التحصيل لم يكن ليلقيه منه الى ابي هريرة ومن كان في طبقته وكذلك ما كان يخص به ذوي الاحلام والفهم من العرب لم يكن ليعم به جفاة الاعراب والهجع من الناس لان العلم يجري من

النفس مجرى القوت من البدن اذ كان كمال كل واحد منهما وبقاؤه هو ما يقيم ذاته ويتم صورته ويزيد في قوته ، وكما ان البدن الضعيف اذا اكثر عليه من الغذاء وكانت كيفيته قوية لم يحتمله ولم يهضمه وصار وبالاً عليه واعتل منه وربما كان سبب هلاكه فكذلك حال النفس فيما يلقى اليها من العلم ليكون تدبيرنا فيه شبيهاً بما ندبر به الطفل من تدريجه باللبن إلى اكل لحم البقر على مهل في زمان طويل ، ولو هجمنا به على الاغذية الغليظة كلها لكانت سبب هلاكه وهذا المقدار كاف فيما اردنا بيانه .



الفصل الخامس

في ان العقل ملك مطاع بالطبع

ان الرتبة التي خص الله بها العقل هي اعلى المراتب اذ كانت جميع المبدعات دونه ومحتاجة اليه وهو الذي يمدها بفضائله وان كان بعضها لاجل بعده عنه وقلة حظه منه يتمرد عليه وعلى ذلك فإنه لا محالة يخضع له اذا ظهر له ادنى ظهور فمثله كمثل الملك الذي يحتجب عن بعض عبيده ويطلع عليهم من حيث لا يرونه فاذا خالفوا امره وانجروا الى بعض ما ينهى عنه فإنما ذلك لأنهم لا يرونه ولا يعلمون انه يراهم، فإن احسوا به ادنى احساس انقبضوا ضرورة وهابوه طبعاً ويظهر هذا المعنى ظهوراً بينا كثيراً في البهائم فانها تخدم الانسان وتهابه بالطبع وتتبع العدة الكثيرة الداعي الواحد وربما كانت قوة واحد منهم تزيد على قوى عدة كثير منهم اضعافاً مضاعفة، وكذلك حالها في جميع الاجساد والاجسام والجرأة على البطش، وعلى هذا يجري مجرى امر الناس بعضهم مع بعض فإن عامتهم اذا وجدوا بينهم واحداً اكثر حظاً من العقل فإنهم يهابونه ويخضعون له ويتبعونه منقادين مستسلمين كنسبة البهائم اذ الطبيعة واحدة بعينها وكذلك يفعل اولئك العقلاءُ بمن هو في العقل من الطاعة والانقياد وشدة المهابة ولقوة هذا الامر الطبيعي ربما ظُنَّ

بواحد من الناس اكثر مما فيه من العقل فينقاد له وربما أَوهم الشرير
ومن يحب التراأُس والغلبة ويوًثر التسلط والكرامة على غير استحقاق
اثراً من اثار العقل بتصنع شديد وفي مدة طويلة فيتم ما يريد فقد
بان ما اردنا بيانه من مرتبة العقل وانه ملك مطاع بالطبع وان
جميعها دونه تخدمه وتعبده وتسعد به لانه ذاتيٌّ غير متصنع له . فأما
ضروب التصنع وما يقع من جهة الاتفاق والبخت فليس مما يبحث
فيه وله موضع اخر ان اقتضاه الكلام تكلمنا فيه . وانما افردنا هذا
الباب لنبدل به على ان من شاهد احد الانبياء صلوات الله عليهم من
اهل زمانهم يرون فيه من اثار العقل ، ورجحانه ما لا يظهر لنا
بالاخبار فيتبعونه وينقادون له بالطبع ، وكذلك يبصرونه ببصائر
وقَّادة ويبذلون فيه المهج والاموال ويعادون به الاهلين والاولاد ،
ويهجرون بسببه الملاذ والشهوات ويهابونه مع ذلك فوق هيبة الملك
المتسلط بالمال المتغلب بالجند والحشم المتحشد بسباع الناس الذين
يخدعهم بإِباحة الشهوات والتمكن منها وذلك لما ذكرنا من مهابة
الناس والحيوان لمن له رتبة زائدة عليهم في العقل واثر من اثاره
عليه . وليس لمعترض ان يعترض علينا بمن عاند وتكبر وكذب
الانبياء عليهم السلام ولم يتبعهم لأنه يعرض في جميع الاشياء التي في
الطبع ان يتكلف متكلفٌ العدولَ عنهم بالاختيار السيء ولغرض
من الاغراض ولا سيما اذا كان ذلك الغرض عن باعث قويّ من حسد
او محبة لرياسة او خوف من فوت شهوة او غير ذلك من ضروب
الشر . وربما كان الانسان مطبوعا على امر من الامور فيتكلف ضده

حتى يكاذب نفسه ويقع له على امر من الأمور انه صادق وهذا من اعجب ما يلحق الانسان من الآفات ويسمى به معجبا لانه يكون جبانا فيظهر الشجاعة وبخيلا فيبدي السماحة وظلوما فيتكلف النصفة وهذا كثير. وانما قصدنا ذكر ما هو في الطبع ويجري عليه الانسان بغير تكلف حتى يستسلم له وقد بلغنا ما اردنا بتأييد الله عز وجل.



الفصل السادس

في المنام الصادق وانه جزء من النبوة

ليس يتعذر الوقوف على ان المنام الصادق جزءٌ من النبوة مما شرحنا من امر النفس فيما سلف وحركتها الذاتية بعد ان نذكر ما النبوة وما سببه فنقول:

النوم بالحقيقة هو تعطيل النفس الات الحواس إجْماماً لها وانما وجب هذا الإجمام فيها لانها آلات جسمانية وصور في هيولى فيعرض لها الكلال والفتور والاشغال كما يعرض لسائر الاجسام فيضطر فيها الى الراحة لتعود جامة ولتتلافى الطبيعة في تلك ما عرض لها من نقص وخلل فتتمه. مثال ذلك ان العين اذا استعملت بالنظر فإنما يتم فعلها بالروح المهذب في الشريانات التي في بطون الدماغ وهو يأتي في العصبة المجوفة المنقسمة الى ثقبي العين وهو من اللطف بحيث يتحلل من ذلك الثقب في طبقات العين ويخرج منه الشعاع بالقوة التي تتبعه ويستكمل بالضوء الذي يصادفه من خارج العين في الهواء من الشمس او غيرها فيقبل من ضوء الاشياءِ التي حصلت في الجرم الثقيل من باطن العين ما يسمى روًية ونظراً. فاذا تحلل ذلك الروح المتهذب الصافي بأجمعه تبعه الكدر منه والغلظ ولذلك يحس الانسان في تلك الحال بألم يعرض في عينه وكأَنه يحس فيها شبيهاً بالرمل

والخشونة لأن مثل العين في تلك الحال مثل حوض فيه ماء صاف رائق فخرج من منفذه اولاً اولاً ثم تبعه الكدر فان سد ذلك المنفذ واسيح اليه ماء آخر جرى امره على الاستقامة والا فسد وفني ماء الحوض. وكذلك حال العين اذا فني الروح الصافي منها وجب ان يسد ثقبها ويطبق جفنها الى ان يجمع فيها من الروح الصافي ما يكون سبب إبصارها، ولا تزال هذه الحال متداولة للعين ما دام امرها جاريا على المجرى الطبيعي، واذا كان ذلك كذلك فالإجمام واجب في العين وسائر الحواس وهذا الإجمام هو النوم واما سببه فقد ذكرناه ونعود الان فنقول:

ان النفس في تلك الحال التي تتعطل منها الحواس لا تهدأ من الحركة فاذا لم تجد الجزئيات من خارج عادت الى ما حصلته واستفادته من الحواس واستحفظته في القوة الحافظة التي سميناها الذاكرة وهي كالخزانة لها فأخذت تتصفحه واقبلت تستعرضه، وربما ركبت تلك الاشياء بعضها على بعص وهو شبيه بالغيب من فعلها وهو ما يرى الانسان كأنه يطيروكأن جملا مركبا على طائر وثورا على بدن انسان. وضروب التركيبات الباطلة وجميع هذا يسمى اضغاث احلام. فاذا تحركت النفس في حال النوم نحو العقل ولم تشتغل بتصفح ما استفادته من الحواس رأت الاشياء المزمعة على الكون في الاحوال المستقبلة فاذا كان لها هناك حظ من هذا المعنى وافر كان ما تراه صادقا بغير تأويل لانها ترى الشيء بعينه. وان كان الحظ قليلا كان ما تراه مرموزا يحتاج الى تأويل، وهذه الحال بعض

احوال النبوة لأن النبي ﷺ تكون هذه حاله في يقظته ونومه وتكون مستمرة له. فأما غيره من الناس فإنما يعرض لهم ذلك في النوم وفي بعض الاحيان وليس يتم لهم ذلك بالقصد ولا عند التعلم له وعلى ذلك لو لم يرَ الانسان في عمره كله الا مناما واحداً لوجب ان ينتبه منه على فعل النفس وان يشعر ولو ادنى شعور ويعلم منها ما يشير الى سعادتها وما هي معرضة له من الخلود والنعيم فإذا فهمه وسكن اليه وعمل عليه سعد ونحن نسأل الله التوفيق والمعصمة والهداية الى الصراط المستقيم.



الفصل السابع

في الفرق بين النبوة والكهانة

ينبغي ان نذكر حقيقة الكهانة لنبين الفرق بينها وبين النبوة فنقول:

ان هذه القوة من قوى النفس اكثر ما تظهر في اوقات الانبياء عليهم السلام وقبيل ورودهم وذلك ان الفلك اذا اخذ يتشكل بشكل ما يتم به في العالم حدث عظيم او يكمل به امر عظيم كثر بين ابتداء ذلك الشكل وآخره الذي هو غايته وتمامه في الأرض احداث شبيهة بما يريد ان يتم ولكنها تكون غير تامة لان سببها ايضاً غير تام فاذ استكمل ذلك الشكل في الفلك وصار إلى غايته تَمَّ به في العالم ما يقتضيه ذلك الشكل، وانما يكون ذلك في ساعة قصيرة من الزمان لسرعة تبدل الاشكال في الفلك وكثرة حركاتها المختلفة فتصير تلك القوة التي يوجبها ذلك الشكل في شخص واحد او شخصين او ثلاثة ويستوعب ذلك الشخص تلك القوة ويستوفيها على التمام والكمال.

فأما من قرب من ذلك الشكل ولم يستوفه لتغيره بالحركة فانه يكون ناقص بحسب بعده عن الشكل ولذلك تكون النبوة اكثر ما تظهر في الزمان الطويل لشخص واحد. وربما عرض في بعض الازمنة ان يوحى إلى اثنين او ثلاثة وربما اجتمعوا في مدينة وربما تفرقوا في

عدة مدن بحسب ما تقتضيه المصلحة العامة والنظر الالهي لكافة الناس. فاذا ظهرت النبوة التي هي ما قصد اليه بذلك الشكل يتبين حينئذ قصور تلك القوى التي تقدمته او تأَخرت عنه وعجزها ونقصانها عن ذلك التمام ولذلك ايضاً يكون ما يظهر في زمان كل نبي من جنس ما يريد ان يتم على يده ومن نوع ما يتحقق به وفي ذلك النهج وعلى تلك الطريقة وقد بينه المتكلمون في زماننا هذا على ما ذكرته فقالوا: انما يبعث الله عز وجل الى كل قوم بنبي يأْتيهم من جنس ما يدعون مع الفضل فيه والبراعة والتبريز بالمعجز الذي لا يطيقونه ولا في مُنَنهم مثله ليكون أَبهر لحجتهم واوكد لدلالتهم واجدر ان لا يقول الناس جئتنا بما لا نعرف منه شيئاً ولو عرفنا منه شيئاً لأَتينا بمثله فهذا المعنى الذي ذهب اليه المتكلمون وان كان صحيحاً فانما هو الهام بما ذكرناه.

ثم صفة الكاهن فنقول: ان صاحب هذه القوة اذا احسَّ بها من نفسه تحرك بالارادة ليكلمها وهي في نفسه ناقصة فيبرزها في امور حسية ويبرزها في علامات تجري مجرى الفال والزجر وطرق الحصى وما اشبه ذلك. وربما استعان بالكلام الذي فيه تكلف من سجع وموازنة لينصرف من نفسه عن الحواس اليه فتتداخل نفسه ويقوى فيها ذلك الاثر ويهجس في قلبه عن تلك الحركة في نفسه ما يعقده على لسانه. فربما صدق ووافق الحق وربما كذب. وذلك انه تمم نقصه بامره بنقص في غيره ملائم فعرض له الصدق والكذب جميعاً واذا عرض هذا صار غير موثوق به وربما يكذب الكلامين من تلقاءِ نفسه

وبالتعمد خوفاً من ان يبور سوقه وتكسد بضاعته فيستعمل حينئذ الزرق ويخبر بما لا اثر له في نفسه ولا يجد له حركة لتمويه امره فيضطر إلى الظنون والتخمينات. وينبغي ان يتصور للكهانة غرض كثير فإن درجات اصحابها متفاوتة بحسب قربهم من غاية الافق الانساني وبعدهم عنه وعلى قدر قبولهم الاثر الاعلى. وعلى كل حال فانهم متميزون عن الانبياءِ صلوات الله عليهم اجمعين بالكذب الذي لا بد ان يعتريهم وبما يدعونه من المحاولات المحولة على قدر ما اعطوه. فان اتفق لواحد منهم ان يكون صادقاً لا يتجاوز بما يدعيه رتبته ومقامه فأَول ما يلوح له امر النبي صلوات الله عليه فإنه يعرف فضله وصدقه ويكون اول موءمن به ومتبع امره ومشيد له كما روي عن سوار بن قارب وطليحة وغيرهما من الكهنة الذين آمنوا فيما بعد وحسن اسلامهم وثبتوا عليه الى وقت وفاتهم.



الفصل الثامن

في النبي المرسل وغير المرسل

اما النبي المرسل فانه يتميز عن الناس بخصال كثيرة احدها ان للمرسل من الفضائل ما لا يجتمع الاّ فيه ويتميز بها عن غيره ولا تكون مجتمعة في سواه.

فاما النبي غير المرسل فانه يلوح له ما يلوح من حقائق الامور ويتجلى له في الافق الذي ينتهي اليه ما يكون فيضاً عليه من فوق ولا يكون مرتقياً اليه من اسفل بالتعليم والتدريج ولا يكون مأموراً بأَمر يتحمله ولا يبلغ من قوته فيما يلوح له من الامور ان يتجاوز القوة الفكرية ويتأَدى الي الخيالية وما يليها الا انه خوطب بما يسمعه ويسمى مناجاة. وهذا الانسان شريف جدّاً من بين الناس مخصوص بفيض يأْتيه من الحق فهو سعيد بنفسه مستبصر في امره. فان دعا انساناً إلى رأيه فعلى حسب شفقة الناس بعضهم على بعض وايثار بعضهم على بعض في المصلحة لا على انه حتم عليه لازم له. وليس يحتاج من تلك الخصال الكثيرة الا إلى احدى عشرة خصلة يكون فيه منها عشر. وينبغي ان يجتمع في الامام القائم مقام النبي عليه السلام وخصلة واحدة يباين بها الامام ويختص بها وهي القوة الفائضة عليه من غير ان يرتقي اليها بتعليم ولا توقيف ولا بتدريج نحوها فيسعى في طلب الحكمة على سبيل الفلسفة.

الفصل التاسع

في اصناف الوحي

اصناف الوحي يجب ان تكون بعدد اصناف قوى النفس وذلك ان الفيض الذي يأتي النفس اما ان تقبله بجميع قواها او ببعضها. وقوى النفس تنقسم بالقسمة الاولى الى قسمين وهما الحس والعقل. وكل واحد من هذين القسمين ينقسم الى اقسام كثيرة. واقسامها ايضاً الى اقسام كثيرة حتى ينتهي الى الجزئيات التي لا نهاية لها. وانما عرض هذا الانقسام بحسب الآلات والمدركات الكثيرة.

وما قواها التي في الحواس فمنها ما هو في افق النبات ومنها ما هو في افق الحيوان البهيمي ومنها ما هو في افق الانسان واعلاها رتبة ما كان في افق الانسان اعني حس السمع والبصر وذلك انا قد بينا فيما تقدم ان اول ما يقبله الحيوان من اثر النفس مما يتميز به عن النبات حس اللمس الذي يوجد في انواع الصدف ثم حس الذوق والشمّ اللذين هما في اصناف الدود وكثير من الفراش ثم آخره اذا قبل صورة السمع والبصر صار منه الحيوان الشريف الذي شرحنا من امره ما شرحنا فيما سلف وانما شرحنا من امره ما شرحنا لنبينه ونفهم به ان ما صيَّر هذين الجنسين شريفين انهما ابسط واقل مخالطة للهيولى وذلك انهما يقبلان صورة الامور من غير استحالة

اليها. فاما تلك الحواس الأُخر فانها لا تقبل الأَثر الا بمخالطة وممازجة واستحالة هيولانية واذا كانت صورة الحقائق التي تأْتي النفس من فوق من غير ملابسة الشيء من الهيولى لم تتجاوز حس السمع والبصر لانه ليس في طاقة الحواس الأُخر ان تقبلها بنوع من الانواع ولا بجهة من الجهات وعلى ان تلك المعاني البسيطة الشريفة اذا انتهت الى السمع والبصر صار فيها ظل الهيولى وكذلك يظهر في معرض منها ولم يكن بعد ذلك ان يتجاوزها الى كثافة اخرى لان في ذلك جزءاً خارجاً عن ذواتها وهذا محال. فقد تبين ان اصناف الوحي بعدد اصناف قوى النفس الا ما استثني به من الحيوان الثلاث التي هي في افق الحيوان البهيمي القريب من النبات. واقواها ما اشتملت عليه النفس بقواها الباقية كلها ثم ما اشتملت عليه ببعضها الى ان تنتهي الى ما تقبله بقوة واحدة من قواها والله الموفق.



الفصل العاشر

في الفرق بين النبي والمتنبي

ان هذا الفرق وان كان بيناً جدّاً عند اهل الحكمة والنظر الصحيح فانه خفيٌّ عند العوام من الناس ومن اشبه العوام ممن يدعي الخصوص فلذلك يجب ان نذكر فيه شيئاً لائقاً بهذا الكتاب ليكون تاماً به من غير اطالة فنقول: ان النبي ﷺ متميز بالرتبة التي شرحناها له وبالخصائص التي ذكرناها من سائر الناس فهو غير محتاج الى تعاطي ما يتعاطاه اهل الحاجات الى الملاذ والشهوات والاستهتار بها لانصرافه عن جميع ذلك الى صور هو بها آنس وإليها أَسكن اما ان يسمع بإذنه ويبصر بعينه في اليقظة على حسب ما قد ذكرنا من ذلك وكيفيته فيما تقدم وامكانه. وهذا ما يكون من احوال الوحي لان ذلك المعنى الفائض عليه من فوق ابتدأً من قوَّته المميزة اعني العقل فأَثر ذلك فيه وبلغ من قوة اثر ذلك ان تأَدى من قوة الى قوة حتى انتهى الى اقصى قواه من اسفل وهي التي في افق الحيوان اعني حس البصر والسمع، واما بجهة ذلك وهو ان يسمع ولا يبصر فيصير كأَنه من وراءِ حجاب كما قال الله تعالى: ﴿وما كان لبشر ان يكلّمه الله الا وحياً او من وراءِ حجاب﴾ فاذا سمع ذلك الوحي وجد في قلبه له روعة ثم يتبعه سكون يقع معه اليقين، وفي

كلتا الحالتين يؤمر بحمل الناس الذين هم ابناء جنسه على الطريقة المثلى التي تؤديهم الى الصراط المستقيم وتؤدبهم بالآداب التي تجري من هوسهم مجرى الطب من الابدان لتسلم نفوسهم من الجهل وعلمهم من الخطأ والضلال ويقودهم الى الشريعة التي شبهت بشريعة الماء اعني الطريق اليه فإن العرب تسمي الطريقة شريعة. فهو ﷺ لذلك الامر مطيع يركب فيه كل صعب وذلول ويستهين بالموت وانواع الشدائد ويحتمل ضروب الاذى والمكاره. وهذا الانسان من خاصته ان يكون له قوة عظيمة في الاقناع بالكلام وتأييد عظيم في قود كل انسان الى رأيه وصرف الخواطر الى ما يورده على الاسماع باقناعه وله قدرة على ضرب الامثال وايراد تلك الحقائق التي هي مقررة عنده في معارض مختلفة ثم انه يختص بنيف واربعين خصلة.

واما المتنبي فهو بالضد منه لانه يلتمس الامور التي زهد فيها ذلك وليس يخلو من ظهور ذلك عليه وافتضاحه به لانه اياه يطلب وحوله يدندن. فإن كان ما يلتمسه مالا او كرامة او رغبة في منكح او مطعم او غير ذلك اوشك ان يظهر عليه ولم يلبث ان يعرف به وينهتك فيه، وإلى ذلك يؤول امره وان مبادي اموره ربما اشكلت على الاغبياء لا سيما ان انضاف الى ذلك سمت واخبات وتزهد وإقلال وفضل سماحة يتكلفها لقومه يستميلهم بها ومخاريق من شعبذة ونارنجيات يستقل بها عقول اهل الغفلة الى ان يسأل عن شيء من الحقائق او يبتدي بالكلام فيما تتطلعه النفوس وتنتظر الوقوف عليه من جهة الانبياء صلوات الله عليهم من امر المبدأ والمعاد فإنه حينئذ

يضطر الى احد امرين اما ان يعيد الفاظاً محفوظة مسطورة في كتب الانبياءِ عليهم السلام المنزَّلة واخبارهم المتداولة فلا يكون له فيها شرح ولا تفسير. وتلك انما هي امثال وتشبيهات موافقة للحقائق مطابقة لها وان اختلطت الفاظها وضروب الاشارات فيها. واما ان يتكلف الكلام فيها من نفسه فهو لا محالة يضطرب ولا يوافق بعضه بعضا للتناقض والمحالات التي تلزم من جهل تلك المعاني اللطيفة التي اذا كانت من غير الله وجد فيها اختلافٍ كثير.

فهذا مبلغ ما يجب ان نتكلم فيه من هذه المسائل الثلاث ومن يجاوزه يجاوز الشرط الذي التزمناه من الاختصار والدلالة فيما يحتاج الى بسط وشرح الى اماكنه من كتاب (الفوز الاكبر) الذي نستأنف بعون الله عمله وبالله التوفيق وله الحمد كما يستحقه بجميع نعمه على جميع خلقه وصلواته على النبي الهادي من الضلال والمجير من المكاره والاوجال.

محمد سيد النبيين واكرم المبعوثين





الفهرس

﴿المسألة الثانية﴾

﴿في النفس واحوالها وهي على عشرة فصول﴾

صحيفة

﴿المسألة الثالثة﴾

﴿في النبوّات وهي على عشرة فصول﴾

صحيفة





دار مكتبة الحياة

كتب التراث العربي

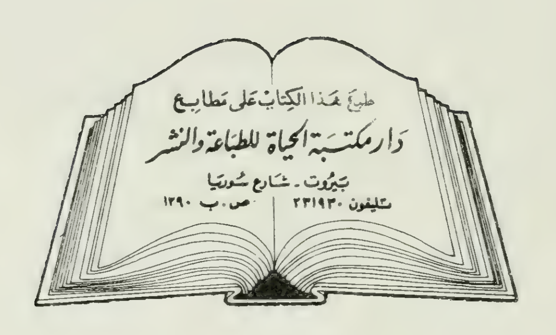
تراثنا العربي الإسلامي ، عبر تاريخنا الطويل ، هو نتاج عقول كبار مفكرينا وعلمائنا في كل مجالات الحضارة والثقافة ، وهو الحافز إلى تتبع خطواتهم في جدهم ونشاطهم ، وتفانيهم في سبيل العلم والمعرفة .

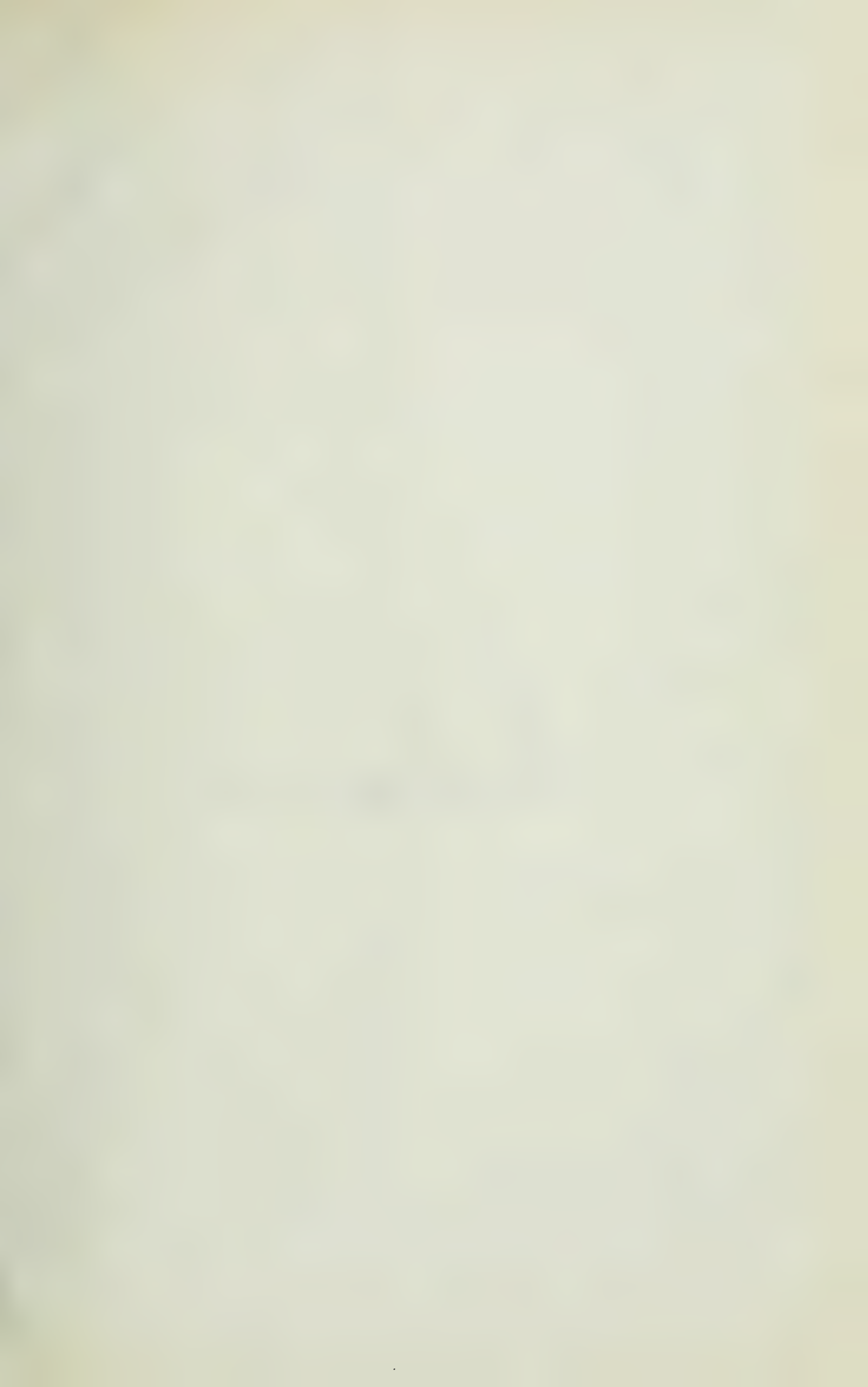
وإحياء هذا التراث ، أمانة في أعناق الباحثين ، والعاملين في خدمة الكتاب ، وواجب قومي وإنساني يحتم علينا النهوض به .

ولكي نحقق هذا الهدف ، ونصل إلى الغاية المرجوة منه ، عهدنا إلى عصبة كريمة من الأدباء والباحثين والمفكرين ، ـ كل حسب اختصاصه ـ مراجعة وتحقيق كل كتاب نرغب في نشره ، بالاستناد إلى نصوصه الأصلية ، هذا بالإضافة إلى جمال الإخراج والطباعة الأنيقة .

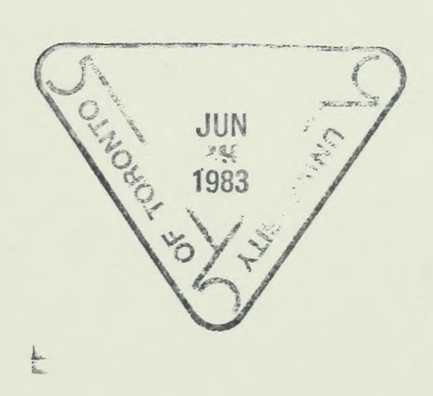
اسم الكتاب	المؤلف
مجمع البيان في تفسير القرآن (مجلد) ١ ـ ٦	للشيخ أبو علي الطبرسي
شرح نهج البلاغة ١ ـ٥ (مجلد)	ابن أبي الحديد
الأغاني (طبعة جديدة محققة) .	لأبي الفرج الأصفهاني
محاضرات الأدباء ١ ـ٢ (مجلد)	للراغب الأصبهاني
عيون الأنباء في طبقات الأطباء (مجلد)	ابن أبي أصيبعة
مجمع الأمثال ١ ـ٢ طبعة جديدة ومدققة (مجلد)	الميداني
صورة الأرض (مجلد)	ابن حوقل
أخبار النساء (غلاف)	ابن قيم الجوزية
أخبار النساء (مجلد)	ابن قيم الجوزية
تاريخ سني ملوك الأرض (مجلد)	حمزة الأصفهاني
طوق الحمامة (غلاف)	ابن حزم الأندلسي
طوق الحمامة (مجلد)	ابن حزم الأندلسي
لامية العرب	الشنفرى
ترتيب المدارك مع الفهرس ١ ـ٣	القاضي عياض

اسم الكتاب	المؤلف
الساق على الساق (مجلد)	أحمد فارس الشدياق
الضوء اللامع ١ ـ٦ (مجلد)	السخاوي
تاج العروس ١ ـ١٠ (مجلد)	الزبيدي
معجم متن اللغة ١ ـ٥ (مجلد)	الشيخ أحمد رضا
خاص الخاص (غلاف)	الثعالبي
خاص الخاص (مجلد)	″
الادب المفرد (غلاف)	الامام الحافظ بن اسماعيل البخاري
الادب المفرد (مجلد)	الامام الحافظ بن اسماعيل البخاري
آثار ابن المقفع (غلاف)	ابن المقفع
آثار ابن المقفع(مجلد)	ابن المقفع
شرح شواهد المغني ٢/١ (مجلد)	السيوطي
رسائل أبي بكر الخوارزمي (غلاف)	تحقيق نسيب وهيبه الخازن
الامتاع والمؤانسة (غلاف)	أبو حيان التوحيدي
الامتاع والمؤانسة (مجلد)	أبو حيان التوحيدي
جامعة الجامعة (لإخوان الصفا)	عارف تامر
القرامطة	عارف تامر
أربع رسائل اسماعيلية	عارف تامر
أبو الفرج الأصبهاني في الأغاني	الدكتور ممدوح حقي
كليلة ودمنة(مجلد) .	ابن المقفع
المقري وكتابه نفح الطيب (غلاف)	الدكتور محمد بن عبد الكريم
المقري وكتابه نفح الطيب(مجلد)	الدكتور محمد بن عبد الكريم
مقدمة في صناعة النظم والنثر	الدكتور محمد بن عبد الكريم
مخطوطات جزائرية في مكتبات استنبول	الدكتور محمد بن عبد الكريم
المرآة ـ ترجمة	الدكتور محمد بن عبد الكريم
شرائع الإسلام (مجلد)	للمحقق الحلي
فقه اللغة (غلاف)	الثعالبي
فقه اللغة (مجلد)	الثعالبي
تهذيب الاخلاق (مجلد)	لمسكويه
الفوائد المحصورة في شرح المقصورة (مجلد)	ابن هشام اللخمي (تحقيق أحمد عبد الغفور عطار)


طبع هذا الكتاب على مطابع
دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر
بيروت - شارع سوريا
تليفون ٢٣١٩٣٠ ص.ب ١٢٩٠






JUN
1983
UNIVERSITY OF TORONTO





B
753
I473
K5
1900z